

A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a «Regula»

Introdução

Muito justamente se pode comemorar a figura de S. Bento, dada não só a projecção pessoal do testemunho monástico do Santo, mas também e sobretudo o traço de expansão da sua espiritualidade de molde a constituir parte fundamental do travejamento histórico da cultura cristã do Ocidente¹. De facto, o valor experiencial da vida de S. Bento de Núrcia pode ser entendido como o de uma individualidade paradigmática análoga à daquelas personalidades talhadas para rasgar largos horizontes em períodos incoativos de grandes ciclos históricos².

Grande construtor do monaquismo ocidental e verdadeiramente seu fundador pela *Regula*, que muito rapidamente se disseminou

¹ Particularmente oportuna a comemoração do XV Centenário do nascimento de S. Bento dada também a importância e projecção da espiritualidade beneditina em Portugal desde a fundação da nacionalidade. Aliás já na história visigótica Sto. Isidoro de Sevilha tinha feito adaptar para numerosos mosteiros a regra beneditina. Cf. António LINAGE CONDE, *Los orígenes del Monacato Benedictino en la Península Ibérica*, 3 vols. Leon, Cons. Sup. Inv. Científ., C. Est. y Inv. «S. Isidoro», 1973.

² É essa a perspectiva na concepção cíclica da história de Arnold TOYNBEE, *A Study of History* (Abrev. vols. I-VI por D. S. Somervell), London/N. Y./Toronto, Oxford Univ. Press. 1963⁷, t. I, p. 225: «In this last creative chapter of his career the saint improvised a new education to take the place of the obsolete system that he himself had rejected as a child, and the Benedictine community on Monte Cassino became the mother of monasteries which increased and multiplied until they had spread the Benedictine Rule to the uttermost parts of the West. Indeed this rule was one of the main foundations of the new social structure which was eventually raised in Western Christendom on the ruins of the ancient Hellenic order».

e integrou durante séculos todas as variadas sensibilidades monásticas no Ocidente, S. Bento aparece a dar sentido concreto à concepção de uma história cristã, já explícita em Santo Agostinho, realizando na instituição monástica o ideal de harmonia entre a vida terrena e a vida celestial³.

Mas, se a memória dos tempos postula o incessante reavivar da tradição beneditina, procurando determinar-lhe as origens e os contextos históricos e beber na fonte exemplar da espiritualidade da *Regra* e da vida do seu autor, por outro lado, existe nesta mesma fonte espiritual algo de perene que antes deve ser recolhido pela reflexão piedosa⁴. De facto, se o ideal monástico excede a maneira beneditina de ser entendido, o regime de vida espiritual proposto por S. Bento, mercê das características de um rigoroso zelo na prática das virtudes, acompanhado de um sadio sentido realista do exercício espiritual e também de uma sábia integração dos vários aspectos da vida activa e contemplativa, e ainda de um justo sentido de moderação, constitui o modelo prático mais acessível ao seu entendimento em termos de uma teologia da espiritualidade monástica⁵. Mas, mais do que um entendimento teológico, importa antes uma devoção meditativa, não muito distanciada da característica atenção compreensiva de uma filosofia da espiritualidade, capaz não tanto de integração histórica, mas outrossim de demanda de valores essenciais que permitam compreender a persistência do ideal monástico e dos seus altos cumes de vida espiritual e contemplativa.

Entre o projecto de renúncia eremítica e suas precoces transformações numa vida mística, por um lado, e, por outro, o propósito especificado das diversas formas monásticas no sentido apostólico

³ Para a história da expansão da *Regula* e do movimento beneditino dos primeiros séculos, cf. G. PENCO, «La prima diffusione della Regola di S. Benedetto», in: *Studia Anselmiana*, 42(1957), pp. 321-345; Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de Saint Benoît*, Maredsous, 1942-56, 7 vols. (vol. I, pp. 34-79); J. LECLERCQ, «Le monachisme du haut Moyen Âge», in: *Théologie de la vie monastique, Études sur la tradition Patristique*, Paris, 1961, pp. 437-446 e cf. *infra* n. 24.

⁴ Lembre-se aqui aquele sentido de *reverência* implícito no *pensar*, tal como foi até etimologicamente salientado, a partir do alemão, por M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, M. Niemeyer, 1971, pp. 91-92.

⁵ Sobre o sentido geral das características do cenobitismo de S. Bento e da discussão da tese de Dom C. BUTLER (*Benedictine Monachism, Studies in Benedictine Life and Rule*, London, 1919) que afirma o teor revolucionário e verdadeiramente original deste monaquismo, cf. Adalbert de VOGÜÉ, *Introd. a La Règle de Saint Benoît*, Paris, Du Cerf (col. Sources Chrétiennes, n.º 181, série des Textes Monastiques d'Occident, n.º XXXIV), 1972, t. I, pp. 75-79.

e de pedagogia especializada, como se testemunha nas diversas ordens religiosas ulteriores, o cerne da espiritualidade da *Regula* está dado pelo equilíbrio entre a oração e o trabalho e, sobretudo, pelo reconhecimento de uma indispensável ascese preparatória da vida virtuosa em geral e propedêutica a um discernimento da vida mística em particular⁶. Mais importante do que a descrição de experiências místicas é o reconhecimento sábio das regras ascéticas de uma vida santa, antecipando-se nesses exercícios espirituais a comunicação das virtudes no equilíbrio entre a vida do monge e a sua integração comunitária⁷. A dimensão ascética representa a instância crucial em que à horizontalidade da relação dos homens se propõe a verticalidade do seu máximo aperfeiçoamento espiritual. Mas, como a nota mais característica desta ascese é a da profunda e total humildade, deve reconhecer-se que aquele eixo de perfeição ascendente não dispensa o ritmo prático da vida submissa às formas mais concretas do trabalho e da vida humana.

A própria forma literária da *Regra* exprime este valor intermediário entre os tratados místicos, as cartas, as conferências, as narrativas espirituais, por um lado, e, por outro, os sermões, cartas e relatos históricos circunstanciados, directamente ligados ao apostolado e à organização eclesial⁸. A *Regra* tem a forma da prescrição jurídico-moral, ainda segundo o modelo romano, mas contém mormente a decantação de uma experiência mística postulada essencialmente sob a forma de normas ascéticas. É a própria experiência de S. Bento como mestre espiritual e abade, que tão sabiamente assim se expressa na *Regula*, salientando uma inteligência dos vários

⁶ Cf. Dom Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, Du Seuil, 1959, pp. 100-105.

⁷ Para o melhor entendimento deste contraste entre a dimensão mística e a dimensão ascética convém ter presente o confronto feito por M. ÉLIADÉ (*Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948, p. 93) retomado por R. ABELLIO (*La fin de l'esotérisme*, Paris, Flammarion, 1973, p. 18 e n. 3) ao opor-se o *éxtase* da experiência mística ao *énstasis* da experiência gnóstica que supõe a realização do exercício ascético propriamente dito. Isto é, enquanto a experiência mística pela sua gratuidade e transcendência representa um dom, por vezes difícil de se conter e compreender, só a ascese consegue preparar para à contemplação gnóstica da iluminação pela Graça. Esta é já a perspectiva da espiritualidade monástica e, em especial, dos seus antecedentes orientais da gnose cristã helénica. Para o sentido geral da ascese e, em especial, da ascética beneditina, veja-se: *Ascèse*, in: *DS* (= *Dictionnaire de Spiritualité*) I, cols. 936-1010, sobretudo cols. 970-972.

⁸ Para a referência dos diversos géneros utilizados vejam-se as fontes para o estudo do monacato primitivo em GARCIA M. COLOMBÁS, «La espiritualidad del monacato primitivo», in: Vár. Aut., *Historia de la Espiritualidad. A. Espiritualidad católica*, t. I.: *Espiritualidades bíblica de los primeros siglos Cristianos y de la Edad Media*, Barcelona, J. Flors, 1969, pp. 500 e segs.; cf. também A. de VOGÜÉ, *Introduction a La règle de Saint Benoît*, t. I, pp. 67-74.

aspectos e fases da vida monástica a que acresce sobretudo um sentido rítmico fundamental⁹.

Assim, não há dúvida de que o ideal da Regra beneditina constitui uma forma segura e eficaz de espiritualidade, não só devido a essa base experiencial e mística da vida de S. Bento, mas também pela sua capacidade de adaptação, expandindo-se em renovadas experiências no espaço e no tempo. Ora, como maneira de um pensar comemorativo deste valor imorredoiro da espiritualidade beneditina importa pois meditar essa *condição essencial do monge* segundo a *Regula*, ou seja, o próprio ritmo de um regime de vida que não é específico, mas, antes do mais, um saber viver em ordem à perfeição, ou simplesmente um santo viver¹⁰.

I — Contexto histórico-espiritual da «Regula»

A. Antecedentes da Regula e sua comparação distintiva

A Regra beneditina¹¹ representa uma fase de acabamento da forma canónica de um regime de vida, quer no aperfeiçoar das

⁹ Não deixa de ser curiosa a aproximação inculcada por TOYNBEE, *A Study of History*, ed. cit., t. I, p. 225-228 entre a *individualidade* de S. Bento e a do Buda e de Maomé, por exemplo: A biografia destas figuras caracteriza-se por um período de formação ou estudo mais ou menos feliz, seguido de uma experiência muito austera (S. Bento na experiência de uma ascese muito rigorosa no deserto), a que se segue, enfim a fase construtiva da vida num caminho de *moderação* (a via do 'meio') e de *ímpar realismo* e *eficácia histórica*. Não se deve, entretanto, esquecer, à parte esta interpretação predominantemente histórica, os conteúdos carismáticos da biografia do Santo, apesar de todas as prudências que se possam apontar à hagiografia tradicional que tem por fonte *Gregorii Magni Dialogi*, II, ed. U. Moricca, Roma, 1924; cf. J. CHAPMAN, *Saint Benedict and the Century*, London, 1929.

¹⁰ Cf. Dom Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, p. 101: «En réalité, ce qui rend si difficile toute réponse à une pareille question sur «le spécifique du monachisme», c'est que, par le fait même, on pose le problème dans une optique tout à fait différente de celle qui est à l'origine de l'institution monastique. En bref, une telle définition est une anachronisme».

¹¹ Existem duas edições críticas da *Regula* de S. Bento: (= RB) D. LINDERBAUER, *S. Benedicti Regula monasteriorum cum dissertatione philologica*, (Metten, 1922; Bonn, 1928²) e R. HANSLIK, *Benedicti Regula*, Wien, CSEL (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), 1960. Vide ainda outras edições significativas como Cuthbert BUTLER, *S. Benedicti Regula Monachorum* (Freiburg, 1912); G. M. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO e O. M. CUNILL, *San Benito su Vida y su Regla*, Madrid, B.A.C., 1954. São numerosíssimas outras edições recentes, cf. A. M. ALBAREDA, *Bibliografía de la Regla Benedictina*, Montserrat, 1933. Muito valiosa e completa parece ser a edição recente e os estudos publicados sob a orientação de Adalbert de Vogüé, em colaboração com Jean NEUFVILLE para a fixação do texto, na edição já referida *supra*, n. 5, *La Règle de Saint Benoît*, Paris, Du Cerf (Sources Chrétiennes, 181-186; Sér. des

primeiras fórmulas indicativas do ideal cenobítico, quer pela equilibrada simplificação do tratamento predominantemente místico dado à vida monástica em certo formulário da tradição cristã oriental¹². De facto, quando se recorde a *Vita S. Antonii* atribuída a Santo Atanásio, a *Historia Lausiaca*, ou ainda a própria tradição das variadas colectâneas dos *Apotegmas* dos Padres do Deserto, reconhece-se que nestes géneros pré-regulamentares existe um outro modo de inculcar a prescrição monástica, seja através da emulação biográfica, ou melhor dizendo, hagiográfica, seja através da narrativa exemplar das sentenças ou dos aforismos¹³.

Se o monaquismo apela para essas origens egípcias e também siríacas e judaicas, estes géneros primitivos mais significam o costume de uma literatura parabólica e alegórica medio-oriental, característica ainda do génio, da língua e da cultura semita, e dirigem-se essencialmente a uma compreensão individual e a um projecto de aperfeiçoamento de si próprio, típico ainda de uma fase do monaquismo que melhor se pode caracterizar pela anacorese¹⁴. Se os *Apotegmas* dos Padres do Deserto, ou se a *Vida de Santo Antão* poderiam bastar para a edificação moral do anacoreta e estimulá-lo para a condição

Textes Monastiques d'Occident, n.º 34-39), 1971-72, 6 vols.: É composta segundo o seguinte plano: os dois primeiros volumes, de *Introdução* geral e de apresentação do *Texto* e notas, seguindo-se uma *Concordância* e *Índice*; o terceiro, de instrumental para o estudo da tradição manuscrita; o quarto, quinto e sexto, de *comentários* e *Índices finais*. Esta edição é particularmente importante para o estudo comparativo da Regra de S. Bento com a Regra do Mestre. Mas de G. M. COLOMBÁS e Iñaki ARANGUREN apareceu nova edição da Regra com plena actualização do texto, aparato e bibliografia recente: *La Regla de San Benito*, Madrid, B.A.C., 1979.

¹² É este também o sentido das palavras com que em síntese Henri MARROU se refere à originalidade do projecto de regime de vida de S. Bento: «ses rapports (de la Règle de Saint Benoit) avec d'autres textes, et en particulier avec la mystérieuse *Regula Magistri*, restent aujourd'hui encore l'objet d'ardents discussions mais, quel que soit le sens de cette dépendance, la comparaison fait éclater son originalité et ses mérites: sobriété et précision, sens de mesure, sage équilibre, insistance sur la stabilité, l'obéissance, la vie commune». (J. DANÉLOU e H. MARROU, *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, in: *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, dirig. L.-J. ROGIER, R. HUBERT, M. D. KNOWLES (eds.), Paris, Du Seuil, 1963, t. I, p. 483). Cf. *infra* n. 22.

¹³ Cf. García COLOMBÁS, «La espiritualidad del monacato primitivo» in: *Hist. de la Espirit.*, t. I, pp. 500 e segs.; *ibid.*, pp. 528 e 535.

¹⁴ Quanto à difícil determinação da origem do monaquismo, cf. *infra*, p. 255, n. 47. Sobre o valor das línguas semitas para a meditação e auto-gnose, cf. Louis MASSIGNON, «La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent», in: *Technique et contemplation (Les études Carmélitaines)* Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 37-47. Os *Apotegmas* dos Padres não devem ser entendidos como ditos simplistas mas narrativas paradigmáticas que associam ao sentido literal e radicalidade do símbolo, menos meramente edificantes e mais no sentido da tradição dos *logia* dos Apócrifos e dos próprios Evangelhos.

eremítica de uma exigência de vida espiritual¹⁵, já o mesmo não acontece no que concerne aos cenóbios que constituem uma outra linha e uma outra fase complementar do monaquismo primitivo¹⁶. Para o cenobitismo importa a existência de regras da vida comunitária que, recuperando as formas da ascese e do exemplarismo de vida da experiência dos solitários, traga para a vida do monge a equilibrada relação de humildade na vida em comum por um alto ideal de caridade e de serviço.

Em relação aos esboços de Regras anteriores, a *Regula beneditina* representa um notável aperfeiçoamento, porque consegue ligar essa necessidade de regras e prescrições concretas de autoridade e de organização da vida comunitária com aqueles conteúdos e justificações exemplares da vida moral e espiritual da experiência monástica¹⁷. As regras mais antigas, como a de S. Pacómio, Santo Agostinho, S. Frutuoso e outros, eram normalmente muito sucintas e mais pareciam prescrições meramente normativas do que destinadas a constituir uma súpula de um regime de vida¹⁸. Entre outros géneros de textos de edificação moral e de ensinamento espiritual, como hagiografias, epístolas, tratados, homilias, hinos, poemas didáticos, as *regras* ou *cânones* traduzem antes o género latino do texto jurídico e as formas judaicas da prescrição litúrgica ou das normas rituais¹⁹. Ora, a síntese entre um e outro destes géneros

¹⁵ Cf. S. ATANÁSIO, *Vita S. Antonii*, in: PG (= MIGNE, *Patrologia Graeca*), 26, cols. 837-976; *Apothegmata Patrum*, in: PG, 65, 71-440; e Id. PL (= MIGNE, *Patrologia Latina*), 73, 851-1022; cf. também AMMONAS, *Successeur de Saint Antoine*, *Apothegmata Patrum*, textos grego e siríaco, ed. e trad. por F. NAV, in: PO (= *Patrologia Orientalis*) t. 11, fac. 4, pp. 403-426. Vejam-se ainda as *Historia monachorum in Aegypto* (in: PL 21, 387-462) e a *Historia Lausiaca* (in: PG, 34, 995-1260) embora as edições de que se dispõem, ainda não sejam satisfatórias e se aguardem textos críticos (cf. G. M. COLOMBÁS, «La espiritualidad del monacato primitivo», ed. cit., p. 502, notas 14 e 15).

¹⁶ Sobre este contraste entre a anacorese e o cenobitismo no monaquismo primitivo e até a tese segundo a qual o eremitismo adviria como pleno desenvolvimento espiritual do cenobitismo, cf. García COLOMBÁS «La espiritualidad del monacato primitivo», ed. cit., p. 514.

¹⁷ Cf. Louis BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, in: L. BOUYER, J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris, Aubier, 1965, t. I, p. 609: «Aucun autre texte du même genre, en effet, n'unit aussi heureusement principes généraux, très nets, mais pleins de largeur et de souplesse, exhortation spirituelle précise et nourrie de doctrine, détails d'organisation qu'on sent le fruit d'une expérience très riche (...)».

¹⁸ Veja-se a comparação com outras regras anteriores à RB em A. de Vogüé, *Introd. a La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 29 e n. 1.

¹⁹ Quanto à relação de S. Bento com o pensamento jurídico latino cf. A. de Vogüé, *Introd. a La Règle de S. Benoît*, t. I, p. 71. Veja-se também o sentido jurídico da vida religiosa, cf. Jean OLPHE-GALLIARD, art. «Cénobitisme» in: DS, t. II-1, col. 408: «En bon Romain Saint Benoît a, au plus haut degré, cet esprit juriste qui devait le porter

literários dá-se verdadeiramente no momento de maturidade das primeiras experiências monásticas, que se pode julgar coincidente com a instituição da *Regula* por S. Bento. No entanto, esta maturidade espiritual e este sentido de realismo histórico, daquele que pode ser considerado o Pai do monaquismo ocidental, estão ligados a uma também necessária simplificação de primeiros esboços de uma regra monástica desenvolvidos de uma forma exagerada e, por vezes, de certo barroquismo espiritual em determinados ensaios da instituição monástica que directamente antecederam o modelo beneditino²⁰. Tanto nas *Instituições Cenobíticas* de Cassiano, como na anónima *Regra do Mestre*, o texto mais extenso das antigas Regras, encontra-se plenamente superada a fase em que as prescrições regulamentares dos primeiros cenóbios constituíam meros instrumentos jurídicos canónicos e torna-se visível o aproveitamento da forma da *regra* para se verter nela o que era antes o tratado ascético e místico, sobretudo afecto a uma tradição oriental, predominantemente caracterizável a partir de Gregório de Nissa e de Evagrio Pôntico, e de um certo origenismo que assim há-de perpassar, já atenuado, para Cassiano e para a *Regra do Mestre*²¹.

A *Regula* de S. Bento parece inspirar-se muito da *Regra do Mestre*²², mas reduz bastante a sua extensão e adapta claramente o seu estilo oriental, mais propenso à formulação contemplativa e à doutrinação mística, a um estilo ocidental que já vinha sendo nítido desde Santo Agostinho e também em Cassiano, em que mais se atende às condições de uma ascese e das possibilidades virtuosas da vida comunitária²³.

à voir l'idéal de la vie religieuse dans une société parfaite, la famille». A propósito da hipótese muito improvável da influência da *Regula* na jurisprudência justiniana, cf. P. COLLINET, «La Règle de Saint Benoît et la législation de Justinien», in: *Rev. de l'histoire des Religions*, 104 (1931), pp. 272-278. Cf. art. S. Benoît, apud: *Dic. de DS.*, t. I, col. 1372.

²⁰ Isso é visível sobretudo em matéria ascética, cf. «Ascèse, ascétisme», in: *DS*, t. I, cols. 968-971; cf. também Dom BUTLER, *Benedictine Monachism, Studies in Benedictine Life and Rule*, London, 1919.

²¹ De João CASSIANO veja-se a edição por Jean-Claude GUY, *Institutions cenobitiques*, Paris, Du Cerf (Sources Chrétiennes, n. 109, sér. Textes monastiques d'Occident, n.º XVII), 1965. Também na mesma colecção de textos monásticos veja-se *La Règle du Maître*, ed. por A. de VOGÜÉ (Paris, Du Cerf, 3 vols). Neste *Regra* (= RM) é sobretudo notável a organização ordenação global dos preceitos regulamentares com as determinações ascético-espirituais. e

²² Para a discussão deste tema cf. A. de VOGÜÉ, *Avant-Propos* a *Le Règle du Maître*, ed. cit., pp. 10-13 e sobretudo a extensa comparação do mesmo autor em *La Règle de Saint Benoît*, ed. cit. ts. IV, V, VI. Consulte-se ainda aí a Bibliografia (vastíssima) sobre este tema de precedência, ou não, da *Regra do Mestre* sobre a *Regra Beneditina*.

²³ É o contraste entre uma educação monástica mais dirigida para o desenvolvimento superior do monge ou para a perspectiva da comunidade: «Elle [La Règle du Maître] engage l'oeuvre entière dans la perspective de l'éducation du moine par ses supérieurs et

Tal é o equilíbrio e a moderação, que se constitui na *Regra* de S. Bento, que a sua divulgação e capacidade em assimilar outras regras suas contemporâneas, ou até posteriores, pertencentes a comunidades cristãs distantes, como das Gálias, da Península Ibérica ou das Ilhas Britânicas, não vem ser posta em causa até ao futuro aparecimento no século XII das Ordens religiosas propriamente ditas²⁴. De facto, a Regra de S. Bento não constitui a institucionalização de uma Ordem Religiosa, que ulteriormente vem a ter sempre uma determinada caracterização espiritual, ou uma certa vocação específica, porquanto antes representa, como já se reconheceu, o restauro da inteireza de vida a partir do fermento religioso e, por conseguinte, um modelo integral de vida²⁵.

No entanto, a *Regra* é ainda para a hodierna sensibilidade demasiado extensa, ou excessivamente minuciosa, contendo nos seus setenta e três capítulos também uma didáctica de vida só compreensível dadas as condições de pedagogia dos pagãos e dos bárbaros na época, de cuja extracção provinham grande parte dos noviços do Ocidente²⁶. Por esta necessidade do desenvolvimento didáctico que também se pode ver num enquadramento político e doutrinal mais amplo, a *Regula*, tem de prejudicar de algum modo certos indicativos específicos da vida espiritual, como se am certos temas que constituíam a caracterização fundamental do monge, por exemplo na perspectiva típica do monaquismo do Oriente, tal

de l'acquisition des vertus. Au contraire, Augustin commence par une double requête tirée des Actes: mettre en commun tous ses biens; distribuer à chacun selon ses besoins». (A. de VOGÜÉ, *Introduction à La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 37). Quanto à influência maior de Santo Agostinho na Regra de S. Bento em relação a S. Pacómio e S. Basílio e também a João Cassiano, cf. C. LAMBOT, «L'influence de Saint Augustin sur la Règle de Saint Benoît», in: *Rev. lit. et monastique*, 14 (1929) pp. 320-327. Quanto à Regra augustiniana, cf. J. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*, 2 ts.: I — *Traditions manuscrites*; II — *Recherches historiques*, Paris, ed. Augustiniennes, 1967.

²⁴ A aceitação da Regra beneditina foi, no entanto, progressiva: «Bien que la Règle bénédictine ait immédiatement connu en Italie un commencement de diffusion, celle-ci fut bientôt contrariée par les bouleversements résultant de l'invasion lombarde: le Mont-Cassin lui-même est dévasté en 577 et ses moines doivent se réfugier au Latran; elle n'atteint la foule qu'au VIII^e siècle, l'Espagne peut-être plus tard encore. C'est seulement a partir de l'époque carolingienne et en particulier grâce à l'action réformatrice de S. Benoît d'Aniane († 821) que cette Règle deviendra d'un usage générale et apparaîtra désormais comme l'une des notes caractéristiques du monachisme occidental». (H. MARROU, in: J. DANIELOU e H. MARROU, *Des origines à Saint Grégoire le Grand (Nouvelle Histoire de l'Église*, t. I) e José MATTOSO, «La espiritualidad monástica durante la Edad Media», in: *Historia de la Espiritualidad*, t. I, p. 847).

²⁵ Cf. Dom Claude J. NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, p. 103.

²⁶ Cf. Pierre RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident Barbare, VI^e-VIII^e siècles*, Paris, Du Seuil, 1962, pp. 154 e segs. Cf. também A. de VOGÜÉ, *Introduction à La Règle de S. Benoît*, t. I, pp. 29-30 e n. 1.

como apareciam expressos, principalmente, em Evagro Pôntico²⁷. O conteúdo ascético-místico do ideal monástico nesta sua exigência de maior aprofundamento sofre na *Regula Benedicti* uma transformação e um tratamento mais superficial, menos se acentuando o monge como *monachus* e melhor o caracterizando já como *frater*²⁸.

Ora, se a anacorese dos eremitas poderia sob certos aspectos de análise espiritual considerar-se divergente do sentido original evangélico de uma separação das coisas mundanas, renúncia esta mais interior que exterior, por outro lado, a instauração plena da comunidade em termos de fraternidades no espírito predominantemente cenobítico é também um modo que pode ser encarado no seu quê de artificial em relação ao modelo e à mensagem de vida evangélica²⁹. Entre a anacorese rústica do deserto e a vida monástica já comunitária, num certo cenobitismo social quase auto-suficiente, existe esse outro momento de lembrança interiorizada da vida do monge, através da filosofia espiritual e da proposta de uma gnose prática tal como a de Evagro e também a de S. Gregório de Nissa³⁰. Esta *via do monge*³¹ como realidade espiritual já se encontra de algum modo esbatida na *Regula* beneditina, não se sublinhando tanto os indicativos práticos para uma vida interior, mas atendendo às condições de exterioridade e produzindo regimes de situação espaço-temporal e de uma verdadeira propedêutica da convivência cristã consentânea com o ideal de um total aperfeiçoamento espiritual.

²⁷ Cf. ainda P. RICHÉ, *ibid.*, p. 163: «Que Benoit ait défini une organisation monastique originale c'est certain. Mais dans le domaine de la culture religieuse, son originalité est moindre. Il se rapproche plus des cénobites orientaux que de Cassiodore. (...)» Cf. também Dom Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1947, pp. 87-88.

²⁸ Apesar disso a palavra *monachus* generaliza-se já mais em S. Bento e toma um sentido mais próximo do de *frater*. Cf. A. de VOGÜÉ, *Introduction a La Règle de Saint Benoît*, t. I, pp. 31-33.

²⁹ Sobre esta questão Cf. Garcia M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. II: *La espiritualidad*, pp. 4-8 e também L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout, 1950, p. 7.

³⁰ Cf. I. HAUSHERR, *Spiritualité monastique et unité chrétienne: Il monachisme oriental*, pp. 17-27. Para o sentido da *anacorese* interior veja-se, por exemplo, ORIGENES, *In Lev.* hom. 11,1.

³¹ Utiliza-se esta expressão não como uma especialização de existência mas como uma caracterização de *essência*: cf. L. BOUYER, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, in: *Hist. de la Spirit. Chrét.*, t. I, pp. 384-385: «Le moine n'est qu'un chrétien, et plus précisément un pieux laïc, qui se borne à prendre les moyens les plus radicaux pour que son christianisme soit intégral». No entanto, a *essência* diferencial do monge vem dada pelo contraste com a *via* espiritual do *fakir* e do *yogi*, se se quiser utilizar esta terminologia oriental, isto é, é uma *via cordial-devocional* distinta do *domínio corpóreo*, ou do *domínio da inteligência*. Cf. P. D. OUSPENSKY, *In search of miraculous*, London, 1950, pp. 46-47. Veja-se a definição de monge segundo Thomas MERTON, *The Silent Life*, N. Y., Farrar, Straus & Giroux, 1957, pp. VII e segs.

Mas, se o ideal da vida do monge pode ficar de alguma maneira prejudicado na *Regula* de S. Bento, e até preterido em relação ao realismo do *trabalho* monástico, uma das consequências desta eventual restrição poderá ser da maior importância pelo decisivo critério que distingue entre a validade de uma ascética, na transformação humílima que o homem faz de si próprio cooperando a Graça do Espírito, e uma simbólica mística, perigosamente alienante do trabalho virtuoso nas imagens como que antecipadoras de uma perfeição realmente não existente³². Certos traços da mística, que se traduziam em ensinamentos rigorosos ao nível da sabedoria de Evagrio ou de outros monges filósofos e teólogos, poderiam ser hipertrofiados num visionarismo que pendia para formas de quietismo testemunháveis em certo fanatismo eremítico, ou em certas formas heterodoxas como as dos messalianos, pelagianos e outros³³. Assim, certa nudeza espiritual da *Regula* e certo rigor austero da sua ascética constituem os princípios seguros para o aperfeiçoamento integral da vida cristã, síntese do labor e da oração, aberta para a liberalidade e a gratuidade da contemplação espiritual.

B. *Cenobitismo e monaquismo*

Poder-se-ia dizer que a *Regra* constitui o ponto de encontro entre a expressão do testemunho biográfico da experiência de S. Bento com a tradição monástica nessa fase fundamental da passagem da sensibilidade mística do Oriente para a predominante preocupação cenobítica ocidental³⁴. E sendo a *Regra* um texto cujo autor não é afirmado explicitamente em termos pessoais, não pode deixar de se notar, quer no prólogo, quer em determinadas partes de valor mais nitidamente espiritual a presença implícita de S. Bento e da sua experiência de vida³⁵. De facto, a experiência que o Santo de Núrcia teve do monaquismo oriental e as austeri-

³² Cf. *Supra* p. 245, n. 7. Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. II, pp. 155 e segs.

³³ Cf. G. M. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, pp. 506-507.

³⁴ Cf. Dom Claude JEAN-NESMY, *S. Benoît et la vie monastique*, p. 25 citando os *Gregorii Magni Dialogi*, 36 quando afirma: «Saint Grégoire, cette fois encore, est donc allé droit à l'essentiel lorsqu'il caractérise brièvement la Règle de Saint Benoît en disant comme le plus grand éloge qu'il puisse en faire: il n'enseigne pas autrement qu'il ne vécût. Voilà le secret du rayonnement infini de son influence».

³⁵ Cf. *RB*, *Prol.*; 4-7 e 19-20, além do Epílogo, cap. 73. Cf. G.M. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, p. 511 e D. Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, p. 25.

dades dessa ascese tornaram-no consciente, não só do risco de um ascetismo exagerado ou fanático, quase tomado como um fim em si mesmo, mas também da necessidade de uma adaptação do rigor da vida cenobítica oriental às condições sociais e culturais do Ocidente³⁶.

S. Basílio descreve a imagem do cenobitismo egípcio das comunidades fundadas por S. Pacómio com traços de crítica e, ao mesmo tempo, perplexidade perante a austeridade desse modelo de vida comunitário³⁷. Os milhares de monges que vivem como que numa pequena cidade do deserto, perdidos no anonimato mútuo e regulados por normas de um trabalho duro, mecânico, desinteressante da exterioridade e apenas convertidos à oração interior e à vida íntima espiritual, regulados ainda pela autoridade do Abade que os admoesta até com severidade para mais completa humilhação do seu estado, para mais rápida ruína das suas personalidades, são como que a imagem de um imenso formigueiro mecânico que pouco tem a ver com a medida, a moderação ou a harmonia da vida monástica na perspectiva da *Regra* de S. Bento³⁸. Os trabalhos austeros dos cenobitas das comunidades de Pacómio mais lembrariam, pelo compasso mecânico e buliçoso dos seus

³⁶ Cf. Jean OLPHE-GALLIARD, art. «Cénobitisme», in: *DS.*, t. II, 1, cols. 407-408 e 414-416. Cf. também Ph. SCHMITZ, art. «Benoit (Saint) et Bénédictins», in *ibid.*, t. I, cols. 1371-2 e 1385-1387. Cf. T. MERTON, *The Silent Life*, pp. 59-68.

³⁷ Cf. H. BACHT, «L'importance de l'idéal monastique de Saint Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien», in: *Rev. d'Ascét. et de Mystique*, 26(1950), pp. 308-326. Para a relação do modelo cenobítico de Pacómio e o de Basílio: cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, pp. 191 e segs. Na origem do cenobitismo de S. Pacómio. fala-se ainda de uma lendária «Regra do Anjo» cf. H. LECLERCQ, art. «Monachisme», in: *DACL (= Diction. d'Archéologie Chrét. et de Liturgie)*, t. XI-2, col. 1817.

³⁸ Veja-se a descrição reconstituída por Thomas MERTON, *The Waters of Siloe*, cap. I: *Monasticism; St. Benedict; The Cistercians*, London, Sheldon Press, 1976 (1949¹), p. 5: «The vast machine worked efficiently enough, but with a kind of inhuman ponderousness. Labor was so arduous that it resembled modern sweatshop production. So great was the number of monks that all life was depersonalized. (...)» No cenobitismo de Pacómio existiriam ordens hierárquicas muito numerosas segundo um simbolismo hieroglífico das 24 letras do alfabeto (copta-grego, mas também de tradição hebraico-semita). Pretendeu-se ver nestas referências, bem como em alegada epistolografia de S. Pacómio, servindo-se de uma escrita secreta, a persistência de simbolismos e rituais dos antigos cultos de Serapis no Egito. Entre as vinte e quatro letras e as várias classes de monges estabelecer-se-ia uma ordenação quicá semelhante à da dos vinte e dois «Arcana Major», dos caminhos da Árvore simbólica ou Sefirótica, depois definidos sob a forma do Tarot já numa dimensão esotérica, que, de facto, não fica atestada no que se conhece do cenobitismo de S. Pacómio. Cf. P. LADEUZE, *Étude sur le cenobitisme pakhomien*, Louvain, 1898, pp. 1-108. Quanto a uma eventual influência egípcia e pre-cristã no cenobitismo de S. Pacómio, cf. Ph. GOBILLLOT, «Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte», in: *Recherches de Science religieuse*, t. XII, (1922), pp. 46-68; e cf. também H. LECLERCQ, art. «Monachisme», in: *DACL*, t. XI-2, cols. 1810-1811. Cf. *infra*, n. 49.

gestos, aquela azáfama disciplinada de soldados, ou até dos antigos escravos ligados à construção de certos monumentos do antigo Egipto³⁹. E a origem da ideia cenobítica por complementaridade com a anacorese de Santo Antão e dos eremitas, não está tanto em razões de efectiva comunidade e convivência pela mútua cooperação, pelas virtudes do amor fraterno e da comunhão no serviço⁴⁰. Antes se nota que a comunidade é uma potenciação do deserto, e em vez do monge se confrontar com a solidão do deserto, esvaindo-se de si próprio nele, fá-lo agora em relação aos outros, isto é, em relação a um conjunto ou a uma massa anónima. Daí que os primeiros cenóbios fossem antes eremitérios em que cada um dos solitários tomava o conjunto dos demais no silêncio mútuo e nas regras de trabalho acordadas para todos como a condição mais penosa que a do deserto, mais difícil e mais humilhante até, e por isso tomada como óptima para a reconversão interior e o aperfeiçoamento de almas eleitas⁴¹.

Ora, na *Regra* beneditina o ideal cenobítico é já à medida do convento, medida espacial e temporalmente comensurada pela escala, não apenas de valores espirituais e de transcendência do humano, mas também de valores básicos da sadia vida física e psíquica do homem⁴².

Mesmo quando se procure nas origens do cenobitismo certo timbre de vida comunitária, então já aí plenamente florescente sob todos os seus aspectos, inclusivé como modelo de vida civil e de sociedade, deve notar-se o carácter ainda central do ideal monástico ligado ao equilíbrio entre o monge e a comunidade, entre a solidão e a vida em comum. De facto, antes de S. Bento a

³⁹ O tema da *militia spiritualis* poderia marcar uma das características mais primitivas do cenobitismo pacomiano. Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, p. 512.

⁴⁰ Ainda n.º própria *Regula Magistri* não se encontra referência a este sentido de virtudes comunitárias que são inauguradas pela perspectiva monástica de Sto. AGOSTINHO (*Regula Augustini*, I; 6 18, 14...): «comunidade de bens e de corações». Cf. A. de VOGÜÉ, *Introduction a La Règle le Saint Benoît*, I, 37-38.

⁴¹ «St. Pacomius discovered another kind of solitude. In the first great monastery of Egyptian cenobites, at Tabenna, the monk learned how to disappear — not into the desert but into a community of other monks. It is in some ways a far more effective way to disappear, and it involves, on the whole, an ascetism that is peculiarly deep and lasting in its effects.» (Thomas MERTON, *The Waters of Siloe*, p. 4).

⁴² Já na *Regula Magistri* se praticava a medida «familiar» da comunidade e do mosteiro. Cf. A. de VOGÜÉ, *Introd. a La Règle du Maître*, t. I, pp. 29-35. Também S. BASÍLIO propunha o mosteiro de dimensões reduzidas (*Reg. fusiis tract.*, 45). Cf. ainda Jean OLPHE-GALLIARD, art. «Cénobitisme», in: DS, t. II, 1, cols. 405-407. Quanto à RB, cf. ainda H. LECLERCQ, art. «Monachisme», in: DACL, t. XI-2, cols. 1880 e segs.

dicotomia que se delineia na vida monástica coloca-se em termos de: anacoreta ou eremita, por um lado, e cenobita, por outro⁴³, não se podendo afirmar que são duas faces de um mesmo ideal antecedente comum, nem sequer que se possam reduzir plenamente um ao outro⁴⁴.

As origens do monaquismo dos Padres solitários do deserto não coincidem com a gênese da vida dos cenóbios, que antes costuma ser entendida como posterior e até como transformação e regulamentação de antigos eremitérios⁴⁵. No entanto, e pelo que já ficou dito acerca da rude ascese do cenobitismo primitivo e oriental, o ideal da comunidade mesmo nesses eremitérios parece antes traduzir para um maior número de monges, e em termos de um trabalho mais mecânico e exteriorizado, o que corresponderia à economia esotérica da Obra realizada por grupos ou círculos, já conhecida das antigas escolas de iniciação, e cujo figurino persistia ainda em certas comunidades judaicas como a dos Essénios⁴⁶.

Por outro lado, a complexa questão das origens do monaquismo, mormente na sua forma de anacorese primitiva, suscita o apelo até à instituição de um monaquismo pré-cristão⁴⁷, e de outras culturas, em que também se encontram os anacoretas, umas vezes como os solitários da floresta, como na tradição bramânica

⁴³ Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, p. 518-519. Veja-se já a distinção entre vários tipos de monge, in: RB, 1, 2 e 3 (=RM, 1,2 e 3). Pelo menos desde S. JERÓNIMO que se apontavam distinções entre os monges: Cf. G. PENCO, «Il capitolo *De generibus monachorum* nella tradizione medievale», in: *Studia monastica*, 3 (1961), pp. 241-257.

⁴⁴ Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, p. 515: «Los primeros ensayos de anacoresis en la Iglesia cristiana no son con toda probabilidad anteriores a la segunda mitad del siglo III, y el cenobitismo es a todas luces posterior a los principios del anacoretismo».

⁴⁵ A referência a imensos eremitérios é frequente no monaquismo primitivo. Cf. por exemplo, PALADIO, *Hist. Laus.*, 7, 2. A importância da vida eremítica e até reclusa (forma mais tardia daquela) prolonga-se entretanto, por toda a espiritualidade medieval; cf. L. GOUGAUD, *Ermîtes et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse*. Ligugé, 1928 e F. VANDERBROUCKE: «*La spiritualité du Moyen Âge*», ed. cit., pp. 334-338, ref. apud J. MATTOSO, «Espiritualidad monástica medieval» in: *Hist. de la Espirit.*, t. I, p. 886, n. 32. Cf. ainda *infra*, n. 149.

⁴⁶ É para este profundo e diferente sentido que aponta a referência de CASSIANO, *Colat.* XVIII, quando liga o cenobitismo à vida de comunidade dos primeiros fiéis de Jerusalém e do modelo de vida apostólica. Ora sabe-se que este modelo tem sido justamente aproximado de comunidades devotas judaicas como a dos Terapeutas (Cf. FILON, *De vita contemplativa*) que liga fabulosamente os Terapeutas à primeira comunidade cristã sob o governo de S. Marcos e, sobretudo, a dos Essénios (FILON, *Quod Omni Prob.* XII, 75-78; *Hypothetica*, 11-1-18; *De vita contemplativa*, 1). Sobre a comunidade dos Essénios cf. F. H. COLSON, *Appendix a Philo*, London/Cambridge (Mass.), Heinemann/Harvard, 1967, t. IX, p. 514-516, § 75 e cf. M. MAN, art. «Essenes», in: *Encyclopedia Judaica*, t. VI, cols. 899-902.

⁴⁷ Sobre a complexa questão das origens do monaquismo cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, p. 9 e segs.; cf. também P. de LABRIOLLE, *Les débuts du monachisme*, in: A. FLICHE e V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. 3 (Paris, Bloud & Gay, 1945), pp. 299 e segs..

hindú, sob a forma de *samnyasa*⁴⁸, outras vezes sob a forma de reservados sacerdotes, figuras tabús, invioláveis no seu segredo, como se sugere numa possível tese que advoga a origem egípcia e primordialmente copta de todo o monaquismo⁴⁹. Ainda noutros casos remete-se a figura do monge para o protótipo do profeta rústico, tipificado na figura de Eliseu ou de João Baptista⁵⁰.

Se o ideal monástico for entendido etimologicamente e em termos rigorosos como o do anacoreta, então pode constituir um nível de exigência maior do que o da realização em grupo, mesotérica ou propedêutica a esse reencontro do homem chegado à perfeição de si próprio⁵¹. Daí que seja particularmente relevante a explícita alusão que aparece no monaquismo como ideal de restauro da vida adâmica, ou seja, da vida paradisíaca⁵². Adão é

⁴⁸ A palavra *samnyasa* significa «renúncia» e é formada de *sam* («todo») e *ny* («não») + *ás* («lançar»), ou seja, «total negação de posição», ou «disposição», ou «renúncia» plena. Cf. *BhagavadGita*, IV,4,7,8 et *passim*. A propósito dos eremitas e monges hindús, cf. R. PANIKKAR, *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú*, in: *Hist. de la Espiritualidad*, t. IV, p. 500-502; cf. p. 501: «(...) el monge renuncia a los tres mundos, la tierra, el infierno e el cielo para buscar solamente el mundo del absoluto, por eso deja todos los deseos, incluso el de adquirir la tal perfección porque esta no se adquiere como un bien que hay que conquistar (...).» Cf. também A. S. GEDEN, art. «Monasticism» in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. J. HASTINGS), London, 1951, t. VIII, cols. 797-805.

⁴⁹ É a tese de H. WEINGARTEN, «Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter», in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1876), pp. 1-35 e 545-574 (Reed.: *Der Ursprung des Mönchtums*, Gotta, 1877) segundo a qual o monaquismo cristão derivaria dos *katochoi* egípcios, ou seja, dos sacerdotes reclusos dos templos de Sérapis. Cf. *supra*, n. 38.

⁵⁰ Cf. *Vita Antonii*, 7 e 35; *S. Pachomii prima*, 2, cf. A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in Syrian Orient*, Louvain, CSCO (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*), 1958, t. I, p. 147. Esta tese corresponde à própria resposta dada por alguns monges em relação à sua linhagem espiritual, cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, pp. 26 e segs. É uma perspectiva judaizante que se liga ainda com a problemática monástica adveniente das comunidades melhor conhecidas através dos *Manuscritos do Mar Morto* ou de Qumrán. Cf. E. F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls*, London, 1960; e J. VAN DER PLOEG, «Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien», in: *Il monachesimo orientale*, Roma, 1948, pp. 321-339. A ideia segundo a qual o judaísmo desconhecia a instituição ascética não representa a situação dos nazirs, nem a figura dos profetas e é demasiado redutora. Cf. R. DEVILLE, art. «Ascetismo», in: *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona, Garriga, 1963, t. I (A-B), cols. 832-833. Cf. também M. VILLER e M. OLPHE-GALLIARD, art. «Ascèse, ascétisme», in: *DS*, t. I, col. 961, n. 1.

⁵¹ Μοναχός de μόνος, «isolado», «só». Numa outra tese o monaquismo estaria linguístico-especulativa e espiritualmente ligado com o helenismo judaizante e com a gnose alexandrina e grega. Cf. R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiacae*, in: *Forschungen zur Religion und Literatur der Alten und Neuen Testaments*, n.º 24 (Gotinga, 1916), cit. apud: G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, pp. 10-11. Veja-se ainda a curiosa referência de FILON, *Quod omni Prob.*, XII, § 74 aos gimnosofistas como primitivos monges da tradição também helenística do Médio-Oriente. Cf. também ESTRABÃO, *Geog.* XVI, 2,39 e PLUTARCO, II,322 b.

⁵² Sobre este sentido de «vida paradisíaca», cf. Jean DANÉLOU, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église*, in: *Eranos Jahrbuch*, 22 (1954), pp. 433-472; cf. também G. PENCO, «Il ritorno al Paradiso», in: *Vita Monastica*, 21(1967), pp. 81-86. Adão é o ideal monástico na perspectiva de alguns espirituais: cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, pp. 578-580 e veja-se S. JOÃO CRISÓSTOMO, *In Mt. hom.*, 68,3 in: PG 57, cols. 643-644.

simbolicamente o primeiro monge ou, por outras palavras, a raça adâmica dele adveniente não é mais do que os muitos membros que se hão-de reconstituir de novo no Adão prototípico e interior. Claro que esta figura do novo Adão tinha sido já utilizada por S. Paulo para significar Cristo, e o verdadeiro monaquismo inspira-se ainda dos contrastes do modelo por excelência evangélico: por um lado, Jesus levado às tentações demoníacas no deserto, por outro lado, Jesus vivendo na comunidade com os Apóstolos e com os Discípulos, sofrendo-lhes o sono e o descuido, servindo-os no exemplo da máxima humildade⁵³.

Ainda que o monaquismo tenha origens pré-cristãs e ainda que o cenobitismo possa ser um aspecto do desenvolvimento do ideal monástico, o seu timbre específico é produzido a partir deste ciclo do diálogo entre o despojamento total do homem adâmico e a plenitude máxima do reencontro em Cristo. «Se queres ser perfeito, vai, vende todos os teus bens e dá esse dinheiro aos pobres, terás um tesouro nos céus. Vem e segue-me.» E, «Se alguém quizer seguir-me, que renuncie a si próprio, que tome a sua cruz e me siga»⁵⁴.

Trata-se afinal do profundo sentido da busca do humano para além de todas as rotinas, preconceitos e cristalizações dos modelos comuns e mundanos, fazendo com que paradoxalmente as várias restrições ascéticas e as várias austeridades, quer do anacoreta, quer do cenobita, contribuam para uma mais plena libertação do homem interior e o alcance da vida de beatitude desde logo antecipada de alguma maneira neste tempo ou nesta vida.

É neste sentido de sobrevalorização do ideal unitário do monge, como preferentemente *religiosus*, que a *Regula* beneditina tem um papel preponderante: fazendo da vida do solitário uma obediência também à comunidade, e desta um espaço de profundo respeito pela condição da anacorese individual ou dessa misteriosa solidão da pessoa humana. De alguma maneira, a organização da vida conventual passa, a partir de S. Bento, a deixar de marcar a oposição sobretudo em termos espaciais, entre o eremitério e o lugar do convento, para antes propor uma compreensão rítmica, predominantemente duracional, dos tempos de vida em

⁵³ I Cor., 15,45. A propósito do contraste evangélico, cf. Mt. 4, 1 e segs. e, por exemplo, o lava-pés, Jn. 13, 4 segs.

⁵⁴ Mt., 19-21 e Mt. 16,24.

comum e dos tempos de salvaguarda da vida solitária⁵⁵. Não é o confronto dos espaços — o deserto, ou o lugar da comunidade — que garante esse valor diferencial e transformativo do homem, que é a vida monástica, pelo contrário, é num mesmo espaço, porventura situado em lugar deserto, e ao mesmo tempo de vida comunitária, que surge uma diferenciação de tempos: o tempo litúrgico comum, e o tempo de solidão, quer no trabalho, quer na oração, no monge individual. Toda a *Regra* beneditina reflecte assim uma compreensão verticalizante do ideal monástico, situando-o, não tanto segundo as categorias tradicionais de uma identificação, d'r-se-ia substancializante do espaço ou da veste, mas antes de natureza temporal e rítmica. Não é, segundo o aforismo popular, o hábito que faz o monge, mas a unicidade desse ritmo que inclusivamente se constitui como hábito.

II — Fundamentos da sabedoria monástica

A. O ideal monástico pré-beneditino e beneditino

A caracterização da vida cenobítica a partir de elementos de expressão histórica e fenoménica, como seja a existência de um quadro espacio-temporal — o Cenóbio e a sua Regra aplicada à comunidade daqueles que *con-vivem*, seria insuficiente e ambígua se não se determinasse a essência desse viver em comum obviando-lhe o possível significado de apenas um *estar com*⁵⁶. Mais do que sociedade ou condição de acompanhamento fraterno ou até altruista, o grupo humano do cenóbio primitivo interroga-se numa dimensão vertical predominante, a da individuação. Quer dizer que se trata de uma situação de *ser com*, ou de uma busca do profundo e radical sentido ontológico da comunhão prefigurante do que se pode representar pelas imagens da vida angélica, ou mais propriamente

⁵⁵ Dom P. de PUNIER, art. «Benoit (Saint) et Bénédictins» in: DS, t. I, cols. 1399-1400: «Le zèle religieux et la ponctualité». Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, pp. 580 e segs. Veja-se o sentido da aquisição da *puritas cordis*, por exemplo em EVAGRO PONTICO, *Cent.* 4, 90. Sobre a *puritas cordis*, cf. Thomas MERTON, *The Silent Life*, pp. 1-20.

⁵⁶ Veja-se a caracterização clara, mas insuficiente, proposta por Jean OLPHE-GALLIARD, art. «Cénobitisme» in: DS, t. II, cols. 404 e segs..

paradisiaca, isto é, pelo restauro do homem essencial⁵⁷. O cenóbio não é uma escola de existência, senão porque primeiramente o exercício da dimensão de um auto-conhecimento, em que a dinâmica, dir-se-ia a propósito, socrática, entre Mestre e discípulo, ou entre Pai espiritual e noviço, ou ainda entre Abade e monge, encontra a sua verdadeira função⁵⁸. O que está em causa não é a constituição de uma sociedade humana modelar, mas uma escola de transformação do homem, cuja pedra-de-toque é o próprio cerne do carácter individual, não ao nível da personalidade psiquicamente referenciável, mas da identificação do homem como monge⁵⁹.

Neste sentido não é o *monge* «aquele que vive só», ou que «está só», mas a descoberta de uma solidão essencial, melhor dizendo de uma *unicidade* da Pessoa humana naquilo que ela tem de mais, radical⁶⁰. Essa unicidade irá ser a condição básica para a verdadeira comunhão com os outros homens, comunhão espiritual que se deve entender adentro no tema do Corpo Místico de Cristo⁶¹. Nesta transfiguração do «homem psíquico» no «homem pneumático», nessa conversão ou mutação radical, dá-se a plena mortificação da personalidade e o que resta do «Homem-Velho» é apenas a

⁵⁷ Cf. Thomas MERTON, *The Waters of Siloe*, p. 349: «Monastic obedience and labor and fasting and penance and silence and all the rest are directed against the enemies of a man's true self and their purpose is to clear away the obstacles that stand in the way of the healthy development of his personality».

⁵⁸ É a prática do «conhece-te a ti mesmo» que vai permanecer como a interrogação fundamental no «laboratório» monástico. Cf. Thomas MERTON, *id.*, p. 349: «After all, what is your personal identity? It is what you really are, your real self. None of us is what he thinks he is, or what other people think he is, (...) The monastic ascesis is entirely directed against this ego (whom we tend to worship in place of God)». Sobre o socratismo cristão na Patrística e no monaquismo cf. Mgr. Louis de BAZELAIRE, art. «Connaissance de soi», in: DS, t. II, cols. 1516-1518.

⁵⁹ Ao contrário da terminologia de Thomas MERTON (*op. cit.*, p. 349) adopta-se a designação de *personalidade* para o «ego» exterior e psiquicamente suposto como identificação profunda do homem. Reserva-se o sentido da identificação como *Ego* para a essência ou a individuação real do homem. Veja-se a definição proposta no PSEUDO-DIONISIO, o AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, 6,3, in: PG 3, 532-533, que liga, por conseguinte, simbolicamente o *monge* com a realização da *mónada deiforme* da individuação mais radical do homem.

⁶⁰ Cf. MACÁRIO, *Homil.*, 56,1. Para outras abordagens antigas do sentido mais profundo de *monge*, cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. II, p. 19-21 e também *Id.*, «El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V», in: *Studia Monastica*, 1 (1959), pp. 257-342.

⁶¹ Cf. Thomas MERTON, *The Waters of Siloe*, p. 348-9 e 350: «Nothing (...) could be more alien to the spirit of the cloister than regimentation. The rule is not designed to blot out individual differences (...) On the contrary the purpose (...) is to liberate each monk's true self and allow his personality to develop, supernaturally, (...). Now, this liberation of true personalities is not the work of one monastic rule alone. All the religious rules are destined to fulfil the same function in different ways. They are all designed to perfect the sanctity of the Mystical Body by forming its members into saints».

solidão desértica ou purificada à qual advém, misericordiosa ou gratuita, a doação do Espírito⁶².

Esta exigência de aperfeiçoamento, não por um crescimento e por uma continuidade, mas por um corte que se manifesta claramente na *anacorese*, não supõe nenhum dualismo entre a vida mundana e a vida monástica ou, como mais tarde se vem a estabelecer, entre o laico e o monástico⁶³. Existe antes uma indispensável experiência monástica em todo o aperfeiçoamento espiritual no sentido de um auto-conhecimento e de uma realização individual. Por isto, neste sentido mais universal, o monge é o protótipo do próprio homem enquanto renunciando à vanidade da pluralidade dos seres, dos pensamentos e dos nomes, reduzindo todo o número desmedido à medida humílima do seu número singular⁶⁴.

Daí que a própria origem do monaquismo se dilua em certa permanência constante subreptícia ou tácita nos regimes de aperfeiçoamento moral e espiritual patentes, inclusivamente, noutras grandes religiões da humanidade. De facto, se a religião aponta para o modelo de uma ligação com o sagrado e o apresenta de modo simbólico e universal, a maneira de referir ao destino de uma experiência concreta do homem tal ensinamento religioso, implica necessariamente algo de equivalente ao «monge». E, se é possível afirmar-se a partir do estudo das religiões comparadas, que em expressões de um transcendentalismo religioso, tais como as do ciclo da espiritualidade hindú, se pode encontrar mais explícito o contraste entre a visão espiritual e os modos diferenciados de a realizar, desde o Brâhmane ao Fakir, passando pelos ascetas, os mendicantes, os peregrinos, etc., noutra tradição religiosa egípcio-caldaica encontra-se o correlato da dimensão monástica absolutamente integrada dentro da ortodoxia hierática e sacerdotal⁶⁵. Isto é,

⁶² 1 Co, 2,14; Ef, 4, 22-24. A teologia monástica é ainda pauliniana e reflecte a concepção sábia de uma antropologia trinitária: *corpo, alma e espírito*. Cf. A. de VOGÜÉ, *Introduction a La Règle du Maître*, t. I, p. 87 e segs.; cf. também *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, sobretudo, pp. 26 e segs.

⁶³ A ἀναχώρησις é interior e só se manifesta exteriormente numa segunda instância, cf. ORIGENES, *In Lev. Hom.* 11,1. A separação física e o deserto são meios para aquela anacorese mais radical. Cf. A. STOLZ (*L'ascési cristiana*, Brescia, 1943, p. 7) caracteriza o monge como tendendo para a mesma perfeição do que o cristão que vive no mundo procura alcançar. Veja-se ainda a afirmação de L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, pp. 384-385: «Le moine n'est qu'un chrétien, et plus précisément un pieux laïc, qui se borne à prendre les moyens les plus radicaux pour que son christianisme soit intégral».

⁶⁴ Ainda a propósito da questão da existência de uma espiritualidade monástica, cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. II, cap. I, pp. 3 e segs..

⁶⁵ Cf. *supra*, p. 255, n. 47, cf. ainda P. BRUNTON, *A Search in Secret India*, London, 1934 e F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra*, Madrid, BAC, 1960, t. 3, pp. 129-184.

para esta tradição pré-semítica pode reconhecer-se o carácter de monge no modelo de solidão institucional adentro nas figuras sagradas, por excelência, ou seja, os sacerdotes, e esses *soit-disant* 'monges' em nada excedem, exageram ou pautam exteriormente o corpo fundamental da tradição religiosa⁶⁶. Esse excesso é, pelo contrário, reconhecido até às vezes como heterodoxo quando complementa a concepção religiosa com a diversidade de práticas que introduzem um princípio de diversificação ou como que de especialismo na sensibilidade religiosa hindú.

Na tradição semita vetero-testamentária, a dimensão do «monge» é praticamente inexistente neste sentido especializado, pois o que se nota é o sublinhado do modelo *normal* de vida, isto é, segundo a «Aliança» e, por conseguinte, a *Torah*⁶⁷. Poder-se-ia dizer que todo o homem é monge no sentido de, segundo essa mesma norma ou Lei divina, estar proposto ao inelutável encontro com o Deus de Israel, Deus temível mas também misericordioso⁶⁸. A radicalidade da experiência da tradição patriarcal, como também da tradição mosaica e até profética oferece inúmeros símbolos dessa realização singular do homem, posto que exteriormente em pleno integrado na vida do seu povo e na história da raça eleita. Seja a experiência solitária e tremenda do Mandamento divino mais difícil, como o proposto a Abraão quando lhe é ditado matar seu filho⁶⁹, seja a ascensão aos cumes solitários do saber quase intransmissível como o da revelação das Tábuas do Sinai⁷⁰, seja ainda o rapto do Profeta aos céus numa pré-figuração gloriosa dos Santos de Deus⁷¹,

Quanto à tradição semita e também gnóstica, cf. A.- FESTUGIÉRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, (1944), Paris, Belles Lettres, 1981, t. I, pp. 45 e segs..

⁶⁶ São os *katochoi*, como antecessores dos monges, cf. *supra*, p. 256, n. 49. Cf. P. de LABRIOLLE, *Les débuts du monachisme*, in: A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, Paris, Bloud & Gay, 1945, t. 3, pp. 299-368.

⁶⁷ A questão foi repensada a partir de 1946 e da descoberta dos «manuscritos do Mar Morto». Cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, pp. 21 e segs. Cf. também, *supra*, p. 256, n. 50.

⁶⁸ Recorde-se a expressão de R. M. RILKE, *Carta a Ilse Blumenthal-Weiss* (28 Dez. 1921): «(...) com tão velho terror de Deus no sangue, não se devia importar com uma «crença». Mas simplesmente sentir, na sua presença, a presença Dele: e quando Ele, Jeová, quis ser temido, foi apenas porque em muitos casos não havia outro meio para a aproximação recíproca do homem e de Deus que não fosse o temor. E o temor de Deus é apenas, por assim dizer, a *casca* dum estado cujo interior *não* sabe a temor, mas que pode tornar-se na mais indizível inefabilidade e doçura para aquele que nele se perde». trad. Paulo QUINTELA, in: *Introdução a R.M. RILKE, As Elegias de Duino e Sonetos a Orfeu*, Lisboa, Inova, s. d., p. 23.

⁶⁹ Gn. 22, 2 e segs..

⁷⁰ Ex. 20, 1 e segs..

⁷¹ 2 R, 2, 11.

está sempre implícita essa leitura cifrada mas completa e integrativa do Adão primordial⁷². E é justamente a esta figura do Adão que se há-de voltar nas primeiras imagens modelares do monge, imagem edénica que não deve ser tomada como um alegorismo menor.

Compreende-se, portanto, que o monge não possa ser na tradição cristã dos primeiros séculos uma forma especial de vivência religiosa, mas antes um processo porventura acentuado de realizar um estágio da perfeição requerida pelo próprio Evangelho⁷³. Se é certo que mais tarde o monaquismo se constitui já como forma institucional, sobretudo em modos de organização social, previamente delineadas em certos cenóbios e ulteriormente transformadas no sentido global das ordens religiosas, diversificadas das contemplativas até às militares, passando pelas mendicantes, de pregação, de ensino, de serviço, de missão, etc., na sua origem antes se apresenta ligado à pureza e radicalidade da experiência de renúncia de si próprio e da solidão⁷⁴.

É curioso notar-se que a palavra *μόναχος* só é mais aplicada e se generaliza tarde em relação aos primeiros momentos de anacorese tipificada por Santo Antão no Egipto⁷⁵. Os termos que referem a vida modelar deste Santo caracterizam-na como a vida de um anacoreta, e sobretudo como *pater*, no sentido espiritual desta palavra, de alguma maneira equivalente à acepção de *rabbi* na tradição hebraica⁷⁶.

Santo António é um Mestre, e como tal está só, mesmo quando junto dos seus discípulos, dada a lonjura espiritual ou o distanciamento em termos de aperfeiçoamento interior. Mas, por outro lado, ele é um com tudo, tendo-se renunciado totalmente, devotando-se agora ao reencontro permanente de tudo na fonte divina e criadora que é Deus, ou de Deus em todas as coisas. Por isso, como maravilhosamente descreve Thomas Merton, quando

⁷² Cf. *supra*, p. 256 n. 52.

⁷³ Mt. 19,21: «Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός τοῖς πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρόν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι».

⁷⁴ Cf. José MATTOSO, *La espiritualidad monástica durante la Edad Media*, in: *Historia de la Espiritualidad*, t. I, pp. 847 e segs.

⁷⁵ A. de VOGÜÉ, *Introduction a La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 32.

⁷⁶ É o Abade no sentido etimológico, *Abbas* (hebr.) com o significado de «pai». Cf. J. DUPONT, «Le nom d'abbé chez les solitaires d'Égypte», in: *La vie spirituelle* 77(1947), pp. 216-230. A designação de *Rabbi* é dada por vezes a Jesus no Evangelho e tipifica o Mestre espiritual. Jesus, entretanto, proíbe a designação de «pai» para os homens, (Mt., 23,9) pois «Pai» só o é verdadeiramente «O que está nos Céus». Os monges usavam esta designação para a figura do Abade que fazia vezes de autoridade crística como Mestre espiritual.

Santo Antão surge do deserto, vinte anos passados de austeridades e de renúncia, a figura que se esperaria porventura quebrada no seu equilíbrio, insana, olhar transtornado, aspecto hirsuto, esgar fanático, dissipa-se por completo perante o reconhecimento da figura do grande Pai espiritual plenamente assumido na totalidade do seu ser, dadivoso e compreensivo, tendo abdicado totalmente de si para ir beber na fonte mais radical da Vida e do Ser⁷⁷.

Mas então quem é o monge e que transformação profunda do homem significa? Poder-se-ia dizer ainda com Thomas Merton que «o monge é aquele que de tudo abdica para tudo alcançar», sobretudo porque abdica de si próprio e desse modo alcança uma inesperada radicalidade de si próprio a partir de uma fonte mais pura, ou seja, regenerando-se⁷⁸. Por outro lado, o monge é a prova explícita do advento de uma consciência religiosa individuada, não admitindo mediações ao nível físico de condutas mágico-supersticiosas, nem mediações psicológicas por vivências gregárias de tipo totémico, ou mesmo, à maneira do entendimento hereditário das castas ou das sociedades e igrejas a esse nível⁷⁹.

O monge constitui o critério de distinção entre a religião como domínio social e a espiritualidade incarnada de uma Revelação. E se o ideal de renúncia se remete ao protótipo adâmico no restauro impossível de um paraíso primordial, o realismo torturado do homem desfeito nas angústias da sua fragilidade, na experiência terrível da tentação, mas intempéries do deserto, no meio de animais selvagens, ou de potências demoníacas, antes apela para a única salvação em Jesus Cristo⁸⁰. É o novo Adão, ou o aspecto complementar do da renúncia em si mesma inútil ou ilusória quando não complementada pela Imitação de Cristo. E é este novo modelo ou esta completude do homem reduzido e encontrado sinceramente com a sua própria solidão que lhe restaura o sentido e lhe dá um conteúdo transfigurante. Se as austeridades físicas e os exercícios psíquicos se

⁷⁷ «When the hermit St. Anthony emerged from the ruined city in the desert that had echoed for twenty years with the bickering of the devils against him, his face astonished the men who had heard of him and had come to be his disciples. They did not see a dead man or a man twisted by madness and fanaticism and crude, half-idiot hatreds, but one whose countenance show with the simplicity and peace of Eden and the first days of the unspoiled world. It was a face that would make expressions like «self-possession» and «self-control» look ridiculous, because here was a man who was possessed, not by himself but by the very uncreated, infinite peace in *Whom* all life and all being lie cradle for eternity.» (Thomas MERTON, *The Waters of Siloe*, pp. 3-4).

⁷⁸ Cf. Thomas MERTON, *The Waters of Siloe*, p. 3.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 348-349.

⁸⁰ Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, pp. 561 e segs..

orientavam para a renúncia, esta só é transfigurada deste modo quando advenha a *experiência espiritual*, isto é, quando surja já não uma consciência religiosa complementar ao homem, mas incarnada por um aperfeiçoamento intrínseco, sentido este que está tipificado no fruir das coisas do espírito, ou no fazer parte dessa Igreja espiritual assim encontrada pela interiorização de todos os sinais da vida.

A destriça entre este grau de perfeição e o daqueles que ainda não reconheceram a nulidade da sua vida, por vezes referida como a distinção entre «perfeitos» e «justos», ou os meramente religiosos ⁸¹, não tem assim qualquer cabimento, porquanto o ensino evangélico integra como que estas duas determinações num adensamento final desse encontro do homem consigo próprio. Por diversos que sejam os carismas, por diferentes que sejam os dons ou as formas de mediação, e por indispensável que se constitua a mediação da Igreja no Espírito e nos sinais sacramentais efectivos e, por outro lado, por muitas que sejam as tentações, os desaires ou as hesitações, a radicalidade do destino do homem como monge está suposta, tanto na misteriosa unicidade de si mesmo como nesses momentos-limite, em que a experiência lhe faz dar conta dessa radical solidão que Pascal apontou como o signo sob o qual o homem nasce e morre ⁸².

Assim, por discípulo que se seja da vida e do mundo, da Mensagem salvífica e da Igreja, em nada se limita a radicalidade desse encontro interior do homem com a sua dimensão de Mestre na terrível, mas também fascinante, experiência da imediata abdicação dessa autonomia, no sentido do serviço, na mediação ao único Mestre interior que já constitui cabeça de mais este membro do Corpo Místico ⁸³.

⁸¹ Cf. *Liber Graduum*, 3,7 in: PS (= *Patrologia Syriaca*), t. 3: «Os perfeitos são os que tomaram a cruz, tendo recebido o Espírito Santo: os justos ocupam-se ainda das coisas visíveis e não renunciaram totalmente a elas. Cf. também a mesma destriça em Evagro, «Justos e Perfeitos», vide: J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca*, Louvain, 1952, pp. 144 e segs.

⁸² No acerto intemporal do diálogo dos grandes espirituais e místicos reconhece-se também em PASCAL a intuição profunda da *essência monástica* da vida humana, *Pensées*, 427 (Lafuma/194, (Brunschvicg) in: *Oeuvres Complètes*, ed. Lafuma, Paris, Du Seuil, 1963, pp. 552-554.

⁸³ Esta noção está já muito presente em Santo AGOSTINHO, *De Magistro*. Cf. também o tema da *παρηρησία* e do *πνευματοφόρος* no monaquismo primitivo: G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. II, pp. 296-299 e 304-314.

A anacorese representa uma renúncia que se vai adensando progressivamente até esse justo momento em que a maior tentação surge. É um caminho progressivo de cada vez maiores exigências e pode simbolizar-se bem no tema das tentações de Jesus no deserto⁸⁴: trata-se do risco da inversão completa das forças e das energias espirituais, o seu encapsulamento como que uma luz que deixa de irradiar para se sorver e utilizar a partir de um completo e luciferino egoísmo. Daí que, dados os gravíssimos riscos da anacorese esta não possa ser proposta de ânimo leve sem as condições requeridas e até nem tenha vindo a ser muito estimada perante outras formas mais harmónicas da moderação cenobítica e do aperfeiçoamento espiritual dos cristãos⁸⁵.

Por um lado, logo se reconhece que a anacorese não se pode traduzir previamente numa ascese física ou psicológica, que mais não faria do que intensificar formas de um, porventura, terrível egoísmo espiritual. A ascese necessária é a da renúncia ao «eu» e só para esse objectivo podem legitimar-se formas concorrentes de ascese das funções psíquicas e das paixões sensuais do homem⁸⁶. Por outro lado, a anacorese tem de se confessar humanamente impossível e desenvolver apenas, se é que se pode dizer desenvolver, uma total humildade⁸⁷. A situação do homem começa por ser a da ilusão e a de cegueira. Como poderia então pretender, a partir da ilusão, obter a verdade, ou a partir da cegueira, ver?⁸⁸ O monaquismo não é um convite a uma ascese que se tome a si mesma como um fim e foi justamente combatida nas formas naturalísticas de um pelagianismo, ou no angelismo psíquico dos messalianos, quando se perturbava o cerne desse viver humilde, desse viver só na pureza, que nada anseia, nem deseja, nem quer, e que

⁸⁴ Cf. *Mt.*, 4, 1 e segs. O projecto monástico realiza esta *dimensão mística* do deserto. Cf. S. AGOSTINHO, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 66: «secretissimi ab omni hominum conspectu (...)».

⁸⁵ Do ponto de vista das análises psicológicas tem-se reconhecido o risco para o contacto com as forças psíquicas pulsionais ou sub-conscientes, quando não haja uma preparação prévia. Claro que de um outro ponto de vista, mais espiritual, será admissível um diverso sentido mais profundo para aquele risco não apenas do sub-consciente mas também de um plano sobrenatural de referência. A propósito da caracterização do combate espiritual como a luta contra os demónios. Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, p. 563. Veja-se também A. C. GUILLAUMONT, art. «Démon», in: *DS*, t. 3, cols. 189-212.

⁸⁶ Cf. Thomas MERTON, *The Waters of Siloe*, p. 349: «The monastic asceticism is entirely directed against this ego».

⁸⁷ Verdadeiramente é paradoxal dizer-se que a *humildade* pode ser desenvolvida: quando muito haverá graus da sua realização e aprofundamente. Cf. *RB*, 7.

⁸⁸ *Mt.* 15,14: «τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐκὼν ὁδηγῇ, ἀμφοτέρω εἰς βόθυνον πεσοῦνται».

simplesmente é⁸⁹. *Pureza do coração* que constitui o tema central da vida monástica, que não é sobretudo desejada em si mesma, por então cristalizante e luciferina⁹⁰.

O monaquismo ilustra, por conseguinte e de uma forma explícita nas condições sociais da época um valor perene na conversão interior do homem, e constitui a descoberta do seu centro paradoxalmente logo abdicado em favor do que por esse centro irrompe e do que assim permite identificar superiormente o homem. Poder-se-ia comparar à passagem de uma consciência ôntica à raiz ontológica, e àquela fonte do ser que universaliza o homem, sendo assim a ascese o modo paradoxal de percorrer a distância entre o finito e o infinito, justamente pela redução do finito, pela demonstração da sua nulidade e pela realização do seu esvaimento⁹¹. E, se de um ponto de vista pedagógico a ascética precede a mística, do ponto de vista desta economia espiritual é-lhe *totalmente contemporânea*. É a misteriosa razão revelada da morte e ressurreição, do humilhar-se e ser glorificado, do ser como as crianças e ter acesso ao reino dos céus que enquadra e dá pleno sentido a toda a ascese da vida monástica cristã⁹².

Ora, apesar de ser esta a alma mística dos exercícios ascéticos do monge, muitas vezes se caracterizou este, mais pela letra destas austeridades do que por aquele espírito a que se ligava. Nota-se a progressiva tradução do monástico, ora na figura rústica do eremita, ora na figura sublimada do contemplativo, mesmo que já integrado na vida cenobítica⁹³. Por um lado, tende-se a reproduzir na exterioridade circunstancial, de lugares ermos, o que antes eram

⁸⁹ Os *messalianos* do siríaco *mesallein*, ou *euquitas* de εὐχίται com o significado de «orantes». Usavam a «oração contínua» e abdicavam de quase todo o trabalho manual. Cf. I. HAUSHERR, «L'erreur fondamentale et la logique du méssalianisme», in: *Orientalia Christiana Periodica* (Roma), 1, (1935), 356-360.

⁹⁰ A propósito do tema da *puritas cordis*, cf. Juana RAASCH, «The monastic Concept of Purity of Heart and its Sources», in: *Studia Monastica* (Montserrat), 8, (1966), pp. 7-33; 183-213; 10 (1968), pp. 7-55; 11 (1969) pp. 269-314; 12 (1970), pp. 7-41. Cf. também G. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, pp. 560 e 581-582. Mas veja-se sobretudo João CASSIANO, *Concl.* 1, 4 e 5 que assim traduz a ἀπάρθεια de Evagro e de outros.

⁹¹ A lógica da ascese monástica é semelhante à da demonstração pela infinitude da nulidade do finito em Nicolau de Cusa: «*olle Deum a creatura et remanet nihil*». Cf. os graus da 'escada espiritual' na *Humilitas* de S. Bento, cf. *RB*, 7.

⁹² É a *imediatez* da Graça que paradoxalmente contrasta com as mediações da ascese. Cf. *Jo* 3,8. Uma vez conquistada a ἀπαρθεια supunha-se a libertação de todos os riscos: cf. ISAÍAS (Abade) *Orat.* 24, in: *PG.*, 40, col. 1. 174.

⁹³ É a distinção praticada por G. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, pp. 519-522: «La mayoría indocia; la minoría intelectual» e também por L. BOUYER, *La spiritualité...*, pp. 368 e segs.; e pp. 400 e segs.: «Le monachisme savant.»

traços e características preferentemente realizadas no recolhimento da interioridade e, por outro lado, estabelecem-se as disciplinas ascéticas classificando-se e organizando-se para fitos práticos, mas segundo a linguagem e as categorias mentais da filosofia helénica, particularmente do estoicismo, em virtudes e vícios, em práticas e regimes, o que não é, de facto, do foro psíquico-ético, mas antes intelectual e espiritual⁹⁴.

Este duplo sentido, que rapidamente excedeu a profunda pedagogia dos Apotegmas dos Padres do Deserto, transformou o testemunho vivo desses Padres espirituais em já certa reprodução suposta possível ou habitual de uma linhagem de tradição monástica. A necessidade de obviar a esta degradação inevitável para o grande número, em relação aos poucos capazes de um real discipulado, torna-se já nítida em S. Pacómio e na indispensável disciplina dos eremitas agora integrados na vida comunitária⁹⁵.

Mas, por seu turno, o monge como religioso predominantemente contemplativo, posto que também ligado às virtudes do trabalho, sofre o risco de poder passar a ser considerado como que um especialista da oração, mais se caracterizando esta então pelas formas da psalmodia, do que pela sabedoria espiritual que faz dela a expressão completa do viver monástico como manifestação da essência do homem⁹⁶. É do cerne desta essência de ser humano o louvar-se a Deus, quaisquer que sejam os modos desse louvor, por uma reconversão ao sentido fundamental do λόγος e do νοῦς, ou seja, do Verbo e do Espírito.

Assim, o monge devém progressivamente o anacoreta considerado como solitário, por oposição ao cenobita e também por oposição ao leigo, perdendo-se em favor desta determinação institucional grande parte da mensagem espiritual e mais limpidamente

⁹⁴ É a «panóplia espiritual» de que já fala S. Paulo (Ef. 6, 11-18), mas que vai agora ser pensada no quadro dos λογισμοί (pensamentos-desejos, ou vícios) e das virtudes. Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, pp. 568-575.

⁹⁵ A κοινονία (communitas) de S. PACÓMIO constitui-se a partir de vários eremitérios no vale de Tabena. A autoridade do Abade, como superior, também príncipe e arquimandrita, era quase absoluta. Os «segundos», por seu turno, mediavam esta autoridade aos monges. O regime de obediência, as sanções, a disciplina do trabalho eram os meios para manter em ordem esta primeira comunidade cenobítica. Bibliografia sobre este tema, cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, p. 91, n. 1.

⁹⁶ A «psalmodia» é uma etapa no caminho monástico, mas também uma expressão que pode revestir essa transfiguração essencial do monge. Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato primitivo*, pp. 586 e segs. Cf. EVAGRO, *De oratione*, 36 in: PG, 79, col. 1.176: «Ὡς προσεύξασθαι ποιεῖς, ἀπὸ ταῦτα τοῖς σύμπασι, ἵνα τὸ πᾶν κληρονομήσῃς.» et passim.

evangélica que antes se quer ver em figuras lúcidas como as de Evagro, S. Gregório de Nissa, S. Basílio, Santo Agostinho, Cassiano e mesmo S. Bento de Núrcia⁹⁷. Trata-se do caso dos Padres que melhor entenderam esse ideal monástico fundamentalmente interior e souberam ponderar, ora em termos mais filosóficos e orientais, ora em termos mais afectivos típicos da latinidade ocidental, o equilíbrio entre a anacorese e o cenobitismo, preservando os valores espontâneos da experiência, mas acautelando-os na disciplina segura das virtudes, e inculcando no sentido de uma vida mística, mas exigindo-lhe prévia observância de uma ascese.

Poder-se-ia resumir este sentido fundamental da vida monástica no sentido de um caminho que, como diz S. Gregório de Nissa, observe três fases fundamentais: primeiro, a da *iluminação*, o desenvolvimento da plena consciência e a purificação exigida pela mesma, lucidez corajosa da via dos monges; em segundo lugar, a prática, dimensão esta que ainda serve a Evagro para dispor conselhos de vida espiritual, já só inteligíveis e aplicáveis na experiência sofredora simbolizada pela *nuvem* de Gregório de Nissa; e, em último lugar, a fase das *trevas*, ou seja, da erradicação completa da personalidade no sentido da máxima exigência na renúncia, condição da aurora espiritual⁹⁸.

Mas estas três fases estão determinadas pelo valor fundamental da prática, desse *combate espiritual* que caracteriza o adensamento da névoa e da treva mística no doloroso da sua ambiguidade e na persistência do esforço radical por uma plena verdade de vida⁹⁹.

S. Bento considera justamente os monges a que se dirige na condição deste aprendizado ascético, intermediário entre a coragem aparentemente fácil e demasiado lúcida dos noviços e a sua experiência trabalhada nos caminhos da ascese que assim recomenda,

⁹⁷ Cf. L. BOUYER, *La spiritualité...*, pp. 595 e segs. Sobretudo quando pretende situar esta viragem ainda plenamente assumida no pensamento de J. CASSIANO: «Sur la vie cénobitique et la vie anachorétique, Cassien se fait l'interprète, mais un interprète comme toujours très réfléchi, du consensus devenu à cette époque à peu près unanime parmi les moines d'Orient. Qui dit monachisme dit anachorèse, entrée dans la complète solitude avec Dieu. Cependant, de fait, tous ne sont pas susceptibles de supporter une telle épreuve, (...)» (*Ibid.*, p. 595).

⁹⁸ Cf. Gregório de NISSA. *Vit. Moïsi* (PG, 44, cols. 376c-377a... *et passim*). Veja-se também Jean DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944 e LEMAITRE, art. «Contemplation» in: DS, t. 2, cols. 1775-1785 e J. DANÉLOU, *Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse in: «Contemplation»* in: DS t, 2 col: 1872-1885.

⁹⁹ É o ἀόρατος πολέμος contra as potências demoníacas e as forças adversas das tentações (λογισμοί) cf. A. e C. GUILLAUMONT, art. «Démon», in: DS, t. 3, col. 189-212.

com a benevolência e a moderação de um verdadeiro Pai espiritual, as condições para uma vitória sobre si próprio ¹⁰⁰. E, curiosamente, logo no início da *Regra* se distinguem entre vários tipos de monges que correspondem já à decadência e ao exteriorismo do profundo e universal sentido do ideal monástico. E na enumeração dos eremitas, dos giróvagos, dos sarabaítas e dos cenobitas, é a estes últimos que S. Bento se dirige considerando-os como os únicos capazes de uma disciplina ascética que os conduza a um pleno aperfeiçoamento espiritual ¹⁰¹.

De facto, na época de S. Bento as outras formas de monaquismo são já modos espúreos ou menores em relação àquela humildade solitária e àquela oração e meditação de auto-conhecimento capaz de transfigurar o homem, por isso já só pensável no quadro do cenóbio e da ascese proposta pela *Regra*, cenóbio que é uma condição ontológica da espiritualidade, e *Regra* que constitui o modo pedagógico e rítmico da realização de tal ascese.

B. *A Regula e a sua ascética*

A análise das fundamentais características da ascética proposta pela Regra beneditina terá de ponderar entre aquele sentido da vida cenobítica ulteriormente desenvolvido como forma modelar de grupo social e até político, pelo menos pedagógico nesse período de formação da Europa ocidental, e o sentido monástico ainda inspirado dessa anacorese primitiva, que se sublinhou como essencial ao destino de aperfeiçoamento espiritual do homem. Mas os meios de ponderação dessa análise não podem confundir-se com o compromisso histórico do envolvimento do monaquismo estimado como *fuga mundi*, nem restar num nível de especulação indiferente que conduzisse a esquecer o carácter de alguma maneira excepcional da verdadeira experiência monástica ¹⁰². A análise a empreender tem

¹⁰⁰ *RB*, *Prol.* 46: «In qua institutione nihil asperum, nihil grave, nos constituturos speramus; (...)»

¹⁰¹ *RB*, 1, 1 e segs.; *Ibid.* 1, 13: «His ergo ommissis, ad coenobitarum fortissimum genus disponendum, adiuvant Domino, veniamus».

¹⁰² Não se poderá assim aceitar totalmente a interpretação histórica de Jacques LE GOFF, «Le christianisme médiéval en Occident, du concile de Nicée (325) à la Réforme (début du xvii^e siècle)» in: *Histoire des Religions*, ed. H.-Ch. PUECH, Paris, Gallimard, (Enc. de la Pléiade), 1971, t. II, p. 765: «Né en Orient, le monachisme pousse vers les déserts et les montagnes d'Égypte, de Palestine, de Syrie, d'Asie mineure un nouveau type d'homme qui rejoint les insoumis multipliés par la crise du monde romain: bandits,

pois de se pautar pela universalidade da reconversão monástica do homem, como também pela diferenciação daqueles que efectivamente são capazes de seguir esse apelo de forma paradigmática¹⁰³.

Trata-se, por conseguinte de subordinar o que se desejaria como lógica linear da definição da vida monástica aos referenciais de uma sabedoria tradicional e de um quadro revelacional: «muitos são os chamados e poucos os escolhidos»¹⁰⁴. Ainda não é a dificuldade lógica do entendimento da predestinação e da liberdade, mas o confronto experiencial e a fidelidade aos carismas do espírito que apela a uma vida perfeita segundo o modelo evangélico. Assim fora com Santo António no deserto, como irá ser com o exemplo de santidade eficaz, taumatúrgica e sacramental de S. Bento de Núrcia¹⁰⁵.

Existe, porém, um outro referencial indispensável para a análise objectiva da ascética beneditina capaz de melhor circunscrever esse ideal da vida do monge: trata-se do rigoroso sentido da ascese que, antes do mais, não pode ser entendida como uma forma entre outras, mas cujo conteúdo específico permitirá entender de modo diferencial o caminho monástico¹⁰⁶.

Se, por um lado, se afirmou a universalidade do ideal monástico, ultrapassando a sua insuficiente determinação histórica e social, que antes o relacionava com o ideal próximo do cenobita e com formas directamente antecedentes, do profetismo à virgindade, passando pelo martírio, seria grave risco persistir na definição convincente ao nível dos conceitos gerais sem atender ao modo do seu

débiteurs insolvables, associaux. Le moine, fugitif volontaire, pré-figure le pauvre volontaire du Moyen Âge. Mais sa contestation est plus large, globale. Il fuit le monde, et pas seulement la richesse. C'est la *fuga mundi*. (...)».

¹⁰³ A especificidade do destino monástico depende da espiritualização, cf. por exemplo AMMONAS, *Ep.*, 10,2 in: PO, 10,591.

¹⁰⁴ *Mt.*, 22,14: «πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί».

¹⁰⁵ Para este aspecto da vida de santidade de S. Bento, cf. S. GREGÓRIO MAGNO, *Dialoghi*, II, 1 e segs..

¹⁰⁶ A palavra *ascese* do gr. ἀσκησις de ἀσκέω, com a acepção de «exercício», «trabalho feito com esforço», depois «treino», sobretudo no atletismo e daí à vida moral, exercitação de virtudes, pode também relacionar-se com a sua equivalente na tradição sanscrita: *ashram*. Em ambos os casos trata-se de um vocabulário que supõe um esforço limite e exercício rigoroso, não no sentido negativo ou restritivo, mas condensador de energias com vista à realização de determinado objectivo. Em ambas as etimologias parece remeter-se para radicais que melhor sublinham o esforço ardente desta procura pelo sentido de «um levar ao rubro». Segundo P. CHANTRAINE, (*Dict. Étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-70, ts. 1-2, pp. 124 a) é desconhecida a raiz de ἀσκέω sendo, entretanto, possível o seu relacionamento com ἀσκάς na acepção de «trabalhar» a pele dos animais: raspá-la, fazê-la curtir. Em todo o caso ainda a presença da actividade «fogosa» e do «calor» desse exercício.

acontecimento essencial¹⁰⁷. Não se trata, por isso, de confundir este modo de acontecimento ou de realização prática do ideal monástico com as formas exteriores da sua manifestação histórica, mas de ganhar contacto com o que determina o seu próprio tempo de manifestação, e também o que determina a possibilidade de o pensar como condição universal, potencial em todos os homens¹⁰⁸. Ora, o que actualiza a essência permanente do ideal monástico é, ao mesmo tempo, o dom e a capacidade da sua realização.

Logo no prólogo da Regra de S. Bento, este Santo caracteriza os monjes a quem se dirige como uma raça de homens fortíssimos e capazes de ouvir com o coração¹⁰⁹. São dois indicativos de que o conjunto dos monges tem determinada função a realizar para a qual é necessária essa força de alma ímpar, e, não apenas de alma, mas também de corpo. Por outro lado, a referência à abertura desse sentido cordial é um indicativo óbvio de que a via de realização monástica não se dirige predominantemente à inteligência num sentido como o da sapiência socrática, depois apostólica e doutrinal cristã¹¹⁰. Não porque se aceite a ideia de que os monges sejam como

¹⁰⁷ Veja-se a *perspectiva meditativa* do ideal monástico segundo a própria definição de *μοναχός* em DIONÍSIO, o PSEUDO-AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, 6,3 in: PG, 3, 532-533 (Cf. a propósito M. de GANDILLAC, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier, 1943, p. 308, n. 1, quando assim relaciona o monge com a própria união à mónada deiforme ou unidade espiritual. Neste sentido é nítida a influência plotiniana, cf. *En.* IV, 4,12; VI,8,7; VI,8,9... Aliás, segundo W. VÖLKER (*Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagite*, Wiesbaden, F. Steiner V., pp. 41,52 e 74) o sentido da unidade monádica numa acepção gnóstica, e também cristã e potencialmente monástica, estava atestada em Filon e em Clemente de Alexandria. Quanto ao seu emprego nos escritos gnósticos, nomeadamente no *Evangelho segundo Tomás* descoberto em Nag-Hammadi, a palavra *μοναχός* «deve representar o esforço interior de unificação pelo que o *voûs* ou o *πνεῦμα* alcançam a sua própria essência (eterna, mas provisoriamente alterada), libertando-a do que não é ela própria». (cf. M. René ROQUES, «Éléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite» in: *Théologie de la vie monastique*, p. 306, n. 113 em confronto com a posição de J. LEIPOLDT (que relacionava *μοναχός* na referida tradição gnóstica com a instituição monástica eclesial), cf. também *Id.*, «L'Évangile selon Thomas: son édition critique et son identification», in: *Rev. d'Histoire des Religions*, 157 (1960), p. 193, n. 2). Apesar dos vários antecedentes e mediações a posição de Dionísio sobre o *μοναχός* torna-se exemplar de uma concepção interiorizada e universal do estatuto essencial do *homem como monge*.

¹⁰⁸ É ainda a acepção em S. BASÍLIO: «o monge é o cristão autêntico e generoso, o cristão que se esforça por viver plenamente o cristianismo», cit. *apud* D. AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous, 1949, p. 12. Quanto à utilização do próprio termo cf. G. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, t. II, pp. 4-6 e cf. *supra*, p. 9, n. 51.

¹⁰⁹ São os cenobitas: cf. RB, 1, 13 «(...) ad coenobitarum fortissimum genus disponendum (...)», e *ibid.*, Prol. 1: «et inclina aurem cordis (...)».

¹¹⁰ Veja-se que a *Regula* tanto determina o inteligível como o corpóreo, e isto a partir desse sentido cordial que caracteriza predominantemente toda a atitude devocional. Na tradição hindú e tendo em conta as diversas disciplinas da escola «yôgica» poder-se-ia comparar esta via do coração com o caminho do *bhakti*, ou seja, do amor-devocional. Cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle du Maître*, I, Prol. ed. cit., pp. 288 e segs.; *Id.*, *La Règle de Saint Benoît*, t. IV, pp. 27 e segs..

iletrados e espíritos simples e rudes, até adversos à sabedoria e à cultura. O que antes acontecia era o confronto com a profunda sabedoria alcançada por meios não culturais e não do tipo do da expressividade literária ou intelectual. Perde todo o significado a oposição entre a anacorese rústica dos primeiros Padres do deserto e, por exemplo, o suposto contraste com o monaquismo dito erudito ou filosófico, de influência alexandrina como em Evagro, ainda em Cassiano e outros¹¹¹. O que antes se pode distinguir é entre o verdadeiro monaquismo independentemente do estado anacoretico ou cenobítico, independentemente da expressão dos Apotegmas ou de uma linguagem mais especulativa, e aquelas formas da marginalidade espiritual fanática de uma série de imitadores da autêntica ascese da via do monge. Esta prudência na distinção inicial dos capazes de escutarem esse indicativo do coração, desse contacto místico que os leva a um estado de vigilância e de trabalho sobre si próprios, está presente desde as primeiras páginas da Regra beneditina¹¹².

Na *Regula* endontram-se diversos passos de especial incidência neste sentido delimitante do ideal de perfeição expresso pela via monástica¹¹³. E, não só pela definição das exigências morais genéricas, mas o inculcar de modos de realização efectiva de uma ascese, a qual apenas conseguirá a capacidade prática do que numa visão inspirada, ou numa contemplação antecipada, se poderá entrever¹¹⁴. O que há de mais notável nesta *Regula* é o seu carácter quase exaustivo na enumeração das obediências físicas, psicológicas, sociais, morais e, sobretudo, da vida propriamente de culto, e ainda dos conselhos de vida espiritual, podendo ler-se ao nível de uma regulamentação pedagógica, ou antes compreender-se a sabedoria mais profunda dessa regulamentação num sentido de uma glosa completa das três virtudes fundamentais habitualmente cometidas à disposição monás-

¹¹¹ Foi um lugar comum dos estudiosos da tradição monástica primitiva admitirem a rusticidade dos Padres do Deserto. No entanto, o estudo recente dos *Apotegmas* permite verificar que, sob a aparência de tal simplicidade, existe um simbolismo e uma profundidade meditativa, inclusivamente relevante no estudo comparativo desta tradição com outras congêneres na sabedoria médio-oriental, por exemplo, de inspiração semita. Veja-se ainda Thomas MERTON, *The Waters of Siloe*, pp. 3-4; Jean MEYENDORFF, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, p. 7 e, sobretudo, Jean-Claude GUY, «Les apothegmata patrum», in: *Théologie de la vie monastique*, pp. 73-83.

¹¹² Trata-se da destriça entre os vários tipos de monges e sobretudo da crítica às falsas vocalões monásticas: cf. *RB*, 1.

¹¹³ *RB*, cap. 5, 6 e 7; 19 e 20...

¹¹⁴ É o que se nota no notável capítulo 7 sobre a *humilitas* em que se especificam os vários graus desta virtude, tendo em conta o seu sentido fundamental.

tica: a pobreza, a castidade e a humildade¹¹⁵. A insistência nesta última nota é particularmente notável no texto da *Regula*, e engloba em si mesma o sentido da virtude de pobreza e de castidade, embora por outro lado se complete pela explicitação de outras virtudes ou poderes a serem desenvolvidos na vida monástica: o silêncio e a oração¹¹⁶.

Claro que não cabendo aqui o estudo da Regra, mas apenas a análise das características essenciais da sua ascética, pode desde já afirmar-se que estas virtudes ou estes meios de aperfeiçoamento particularmente sublinhados não têm uma única leitura ao nível psicológico e moral, numa linha de continuidade que abonaria a tese fundamental de que em grande parte a moral cristã, mesmo nesta sua máxima exigência, estaria em grande medida decalcada a partir das formas da ética dos estóicos¹¹⁷. Não se nega uma contaminação linguística e até um equívoco conceptual nalguns casos, mas o que se pode afirmar é que talvez mesmo na *soit disant* moral dos estóicos haja mais que uma mera moral e se inculque, como se poderá reconhecer nestas virtudes monásticas no sentido de uma realização interior do homem, posto que transcendente à vida psicológica ou às conveniências sociais¹¹⁸. Assim, a «regra do silêncio» não poderá ser entendida como o mero recolhimento da loquacidade e da tagarelice estéril ao ensimesmamento psicológico e à escuta da palavra interior¹¹⁹, nem, por seu turno, a oração

¹¹⁵ Tal como na *Regula Magistri* a própria extensão da *Regula Benedicti* permite um tratamento minucioso e paradigmático de pormenores do *exercício* da vida em comum e em especial, do Ofício divino. É este tratamento tão minucioso que em geral será suprimido em futuras «Regras» tendo em conta uma evolução da pedagogia ascética completa para uma pedagogia antes moral e até mística mais selectiva, Cf. ainda A. de Vogüé *La Règle de Saint Benoît*, t. I, pp. 29-30.

¹¹⁶ Sobre a *humilitas*, na RB, cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, p. 576 refere também Eligius DEKKERS, «De humilitate». Een bijdrage tot de geschiedenis van het begrip «humilitas», in: *Horae monasticae*, Tiel, 1947, pp. 67-80.

¹¹⁷ Cf. Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Du Seuil, (Patristica Sorbonensia, 1), 1957.

¹¹⁸ Assim parece ser o caso da ἀπάθεια que seria propedêutica a uma μετάνοια conversão interior, da realização profunda. O próprio relacionamento da ἀπάθεια com a antiga moral cínica pode ainda ser estabelecido, se se tiver em consideração a sua influência provável no ideal monástico. Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, pp. 580 e segs. Segundo CASSIANO e na tradição latina converte-se este sentido de impassibilidade activa de realização interior na *puritas cordis*. Cf. M. OLPHE-GALLIARD, «La pureté de coeur d'après Cassien» in: *Revue d'ascétique et de mystique*, 17 (1936), pp. 28-60.

¹¹⁹ A *taciturnitas* de S. Bento não só se opõe à *loquacitas*, como exprime também uma propensão para o *summum silentium*, cf. RB, 38,5 e 52,2. Nota-se a moderação dos propósitos lacónicos mas ainda o efeito pedagógico-ascético desse preceito de silêncio, que segundo FILOXENO DE MABBUG se diz produzir a *simplicitas* e a *inocência* interior, cf. *Homilias*, 4 (ed. E. LEMOYNE, *Philoxène de Mabbug, Homélies*, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes, 44), 1956,

poderá ser entendida como apenas o louvor que roga a Deus e o venera essencialmente no psaltério¹²⁰.

Por outro lado, deve-se notar que na *Regula* não se sublinha demasiado as virtudes ulteriormente ditas essenciais como a do Amor, a da Fé ou a da Esperança, não tanto porque se devam entender como supostas, mas como só acessíveis a partir daquela pureza de coração a que impropriamente alguns chamaram ἀπάθεια¹²¹.

Entretanto, a *Regula* sublinha-se muito a virtude do trabalho, labor físico e psíquico que não aponta apenas para a satisfação das necessidades da comunidade, mas aparece como um meio de aperfeiçoamento e realização espiritual de cada monge¹²².

Entre as virtudes ditas superiores e estas formas de virtude suposta elementar, ou de simples preceitos e de regras de vida que têm a ver com o seu regime austero, posto que não demasiado austero, existe a virtude central que é a condição de todas as demais e a escada da ascese beneditina: a humildade¹²³. Humildade do corpo no sentido da castidade ou da continência, humildade da alma no sentido da abdicação da vontade própria, ou dos desejos,

p. 106). Cf. ainda RB, 42, 1: «Omni tempore silentium debent studere monachi,...» Consulte-se a propósito P. SALMON, «Le silence religieux. Pratique et théorie», in: *Mélanges bénédictins publiés à l'occasion du XIV^e centenaire de la mort de Saint Benoît par les moines de l'abbaye de Saint Jérôme de Rome, Saint-Wandrille*, 1947, pp. 13-57 e sobretudo A. de VOGÜÉ, *La Règle de S. Benoît*, t. IV, pp. 259-280: «Théorie et pratique du silence».

¹²⁰ Veja-se a doutrina fundamental em EVAGRO PÔNTICO, *De Oratione*, 85: «Ἡ μὲν ψαλμωδία τύπος τῆς ποιικίλης σοφίας ἐστίν, ἥ δὲ προσευχή, προοίμιόν ἐστι τῆς ἀγλίου, καὶ ποιικίλης γνώσεως.» (PG, 79, col. 1185). Cf. o texto corrigido e tradução proposta por I. HAUSHERR, *Les Leçons d'un Contemplatif — Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960 p. 119: «(...) mais l'oraison est le prélude de la gnose immatérielle et uniforme». (sublinhado nosso). — Veja-se ainda EVAGRO, *ibid.*, 83 e 84. Quanto à RB, 17-20, cf. G. COLOMBÁS, L. SANSEGUNDO e O. M. CUNILL, *San Benito...*, pp. 132 e segs. A oração é aí caracterizada como aprofundamento qualitativo da psalmodia em termos de puritatis e devotio, mas ainda associada aos dons íntimos: o monge ora «in lacrimis et intentione cordis» (RB, 52,4).

¹²¹ Para a discussão da ἀπάθεια, cf. *supra* n. 118. Veja-se G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, pp. 580-582 e, sobretudo, G. BARDY, «Apatheia», in: DS, t. I, cols. 727-746.

¹²² RB, 48,1: «Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum,...», cf. *infra*, p. 280, n. 147.

¹²³ A imagem da «escada de Jacob» é utilizada por S. Bento como símbolo dos graus da humilidade: RB, 7,6 e segs. Sobre este tema cf. E. BERTAUD e A. RAYEZ, «Échelle spirituelle», in: DS, t. IV, cols. 62-86 onde se atestam antecedentes pré-cristãos deste arquétipo da escada como símbolo de ascensão espiritual. Já em Platão se encontra implícita a distinção entre três vias purgativa, iluminativa e unitiva (Bang. 211c) ordenáveis em escada (Cf. A. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936 e J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, Doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1953², sobretudo, pp. 119 e segs.: «L'échelle de l'Amour»). Em todos os antecedentes a dinâmica do acesso à escada é paradoxal: sobe-se tanto mais quanto se «desce», isto é, a ascensão espiritual está inversamente relacionada com a humilidade (ταπεινότης), cf. RB, 7,1: «Clamatis nobis scriptura divina, fratres, dicens: «Omnis qui se exaltet humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur».

antes obediência à autoridade espiritual e ao Abade, e ainda mesmo, humildade num plano espiritual, prescindindo das formas gratificantes da oração visionária, e antes lhe impondo a ascese do silêncio¹²⁴.

Mas será bom compreender em que sentido a humildade, como também a continência, a obediência e o silêncio não são apenas virtudes morais, mas formas efectivas de transformação global do homem. Perguntar-se-ia, por exemplo, o que acontece a alguém que, por hipótese, viva durante muitos anos guardando um quase absoluto silêncio, não sendo visto por quase ninguém, ou mesmo por ninguém, passando no anonimato máximo e, entretanto, trabalhando dura e afincadamente, sem quaisquer desejos de afirmação pessoal; de alguém que, inclusivamente, poderá existir no meio dos agregados populacionais contemporâneos¹²⁵.

Que formas de energia psico-fisiológica são modificadas pelo facto de alguém não ser ouvido, não ser visto, não ser tocado por outros seres humanos? Terá a anacorese do deserto, ainda que praticada nessas condições de rigoroso anonimato na mais populosa sociedade, uma economia mística que fica totalmente esquecida, quando se interpreta apenas o seu valor moral, ou o seu significado simbólico e racional? E que dizer da continência, menos entendível na continuidade com qualquer procedimento de ascese negativa, como nas antigas tradições de castração ou de virgindade perene por motivos exteriores e meramente rituais, se, afinal, a continência pode estar ligada a uma outra forma de aproveitamento da energia sexual num sentido de sublimação espiritual e de transformação interior do homem? E, finalmente, o próprio trabalho não é ele uma condição indispensável para um acordar uma consciência efectiva e um apoio exterior para a correspondente metamorfose e conversão do homem?¹²⁶.

¹²⁴ Cf. *RB*, 7, 8-9: «(...) Latera enim eius scalae dicimus nostrum esse corpus et animam, in qua latera diversos gradus humilitatis (...) ascendendo inseruit.», Cf. ainda *RB*, 6.

¹²⁵ A realização das virtudes não se entendia num quadro prioritariamente moral ou normativo, mas de uma realização espiritual. *RB*, 7, 67: «Ergo, his omnibus humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta foris mittit timorem, (...)». Cf. G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO, O. M. CUNILL, *San Benito...*, p. 123: «(...) aunque la Regla no se extienda sobre la *vita theoretica* o vida mística, es indudable que esta constituye para San Benito el término supremo de la vida monástica plena y fielmente practicada», cf. *RB*, 73,9.

¹²⁶ Cf. *RB*, 5-7. Veja-se a correspondência do voto do silêncio com a castidade psíquica e sua influência geral no ritmo da vida monástica, e também a associação da obediência ao Abade, ou Pai espiritual, com o trabalho como forma de realização em si próprio, e no corpo do cenóbio, da suprema espiritualidade. Cf. J. LECLERCQ, «L'obbedienza religiosa secondo la Regola di S. BENEDETTO», in: *Vita Monastica*, t. 14 (1960), pp. 51-63.

Todas estas interrogações apontam já para muito do que não fica revelado, senão apenas entrevisível nos textos da tradição monástica pré-beneditina e beneditina, e constituem importantes pontos de referência para a determinação da ascética, não só como uma moral, mas antes de mais como uma ciência intelectual e espiritual, que se aplica à integralidade do homem num sentido de uma capacidade de esforço consciente sobre os Dons e a Graça, também no sacrifício de si próprio e no indispensável sofrimento voluntário¹²⁷.

Porém, muitos dos ensinamentos desenvolvidos por S. Bento visam mais obviar à imitação exterior da vida monástica do que ser entendidos como formas típicas daquela ascese profunda. É o bom senso e a sabedoria humana do Santo de Núrcia, e a sua experiência das austeridades do deserto e da inutilidade do excesso, quando não acompanhado da humilde pureza do coração, que dita a moderação e o ajustamento de muitas dessas determinações e desses conselhos da vida comunitária. Mas nem por isso se ofusca aquela exigência fundamental de um aperfeiçoamento rigoroso para o que se contam os instrumentos da arte espiritual que o Santo enumera na sua *Regula*¹²⁸. Se alguns ensinamentos parecem uma adaptação da ascese oriental aos novos contextos da ocidentalidade cristã, de um mundo ainda bárbaro, por outro lado, muito se mantém da *Regra do Mestre*, de Cassiano, ou ainda de S. Basílio e de Santo Agostinho, no sentido fundamental da vida monástica¹²⁹. Por um lado, é a observância dos Mandamentos divinos, mas, por outro, a obediência aos conselhos do Abade, que devem traduzir em efectiva realização evangélica, e constituindo uma tradição viva, o complemento

¹²⁷ Sobre os antecedentes desta *ascética*, não tanto numa integração moral ou ainda imediatamente mística (veja-se a propósito a justa distinção entre a *ascética* e a *mística* em R. GUÉNON, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, ed. Traditionnelles 1976, pp. 13-14), mas predominantemente gnóstica ou de realização integral do Homem como *monge*, cf. ORIGENES, *Contra Celsum*, V,2,54,1, e ainda na continuidade do pensamento helénico, mas também de S. ANTÓNIO (p. ex. *Apothegmata*, PG, 26, col. 922). Veja-se também EVAGRO, *Praktikós*, 7; 8 e 12; 20 (ed. A. e C. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, Paris, DuCerf, (Sources Chrétiennes, 170 e 171), 1971 t. II, pp. 510 e 526). Sobre os exageros *messalianos*, *pelagianos* e outros, também na sequência do pensamento clássico, cf. M. VILLIER e M. OLPHE-GALLIARD, art. «Ascétisme», in: DS, t. I, cols. 938-977.

¹²⁸ Cf. RB, 4:1 e segs. Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. IV, pp. 181-190. (Cf. RM, 3, 1 e segs.).

¹²⁹ Cf. RM, 4; 6 e 7 ... Cf. A. de Vogüé, *La Règle du Maître*, t. I, p. 90-91 et *passim*.

crístico daquelas determinações universais¹³⁰. A figura do Abade é assim central e indispensável no contexto da *Regula* e da sua ascética, pois é ela que constitui a alma que vivifica a própria Regra pela sua aplicação e pela experiência espiritual em que deverá excedê-la. O Abade representa o pai espiritual ou o mestre sem o que a ascese não é mais transmissível¹³¹. Aliás, não deixa de ser curioso que o próprio S. Bento afirme, para além da exigência da Regra, o necessário complemento espiritual pela Escritura, pelos textos de Padres e pelo exemplo vivo dos Abades¹³².

Dos vários passos predominantemente referíveis a um ensino espiritual patentes na *Regula*, para além da introdução e da conclusão da mesma devem salientar-se o parágrafo que se refere à humildade e os parágrafos que se ocupam do regime da oração¹³³. Não se pode, entretanto, esquecer o que acima já se disse quanto aos preceitos do trabalho e, sobretudo, quanto ao sentido regulamentador, minucioso e de pontualidade no exercício do mesmo¹³⁴. A humildade complementa-se e desenvolve-se em formas de obediência; a virtude da oração melhor sublinha a pedagogia purificante capaz de manter a castidade na luta contra as tentações; e, finalmente, o trabalho manifesta bem o total desprendimento e a suposta pobreza no exercício da vida comunitária e de um uso do regime ritmante também de todas as actividades espirituais¹³⁵.

¹³⁰ A referência central ao Abade conecta-se directamente com a aceção de Pai espiritual. Cf. J. DUPONT, «Le nom d'Abbe chez les solitaires d'Egypte», in: *La vie spirituelle*, 77 (1947), pp. 216-230; A. de VOGÜÉ, «La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît», Bruges, Desclée de Brouwer, 1962. Veja-se ainda G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, p. 536, n. 238 e *Id.*, *San Benito...*, p. 135-136: «Otros rasgos de la espiritualidad benedictina: — «Cristocentrismo»».

¹³¹ RB, 2 e 5, cf. sobretudo 2:4 e segs. «(...) según la doctrina de San Benito, el abad es ante todo el padre espiritual de sus monjes. Por eso, precisamente, éstos le llaman «Abad», es decir, padre. Desde este punto de vista la Regla es un reflejo del espíritu del monacato antiguo. El abad benedictino posee, además de las características de superior, maior, jefe de una comunidad monástica, todos los rasgos del πνευματοφόρος de Escete, esto es, del monje llegado a la plenitud de la vida espiritual, cuya misión era formar a su imagen el alma de su discípulo». (G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO e O. M. CUNILL, *San Benito...* p. 137).

¹³² RB, 2; 7-11.

¹³³ RB, 7 e 19-20. Cf. G. COLOMBÁS, L. SANSEGUNDO e O. M. CUNILL, *San Benito...*, pp. 113 e segs.: «La vida ascética» e pp. 123 e segs.: «La vida mística».

¹³⁴ Cf. *supra*, n. 126. Quanto à rapidez do trabalho ou da obediência, que equivale a uma tradução temporal em vida activa (sem «acedia» ou indolência) da categoria da prontidão espiritual na celeridade que há-de ficar típica do ritmo da cultura ocidental, cf. RB, 5; 1: *sine mora; moram pati nesciunt in paciendo* (ibid. 5; 4); *relinquentes statim quae sua sunt* (5:7); *mox exoccupatis manibus* (5:8) *quod agebant imperfectum relinquentes* (5: 8)». Veja-se ainda G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO e O. M. CUNILL, *San Benito...*, p. 120.

¹³⁵ Cf. RB, 5; 1; 19: 1 e segs.; 48: 1 e segs..

Deixando de parte, por enquanto, a análise dos temas centrais da oração e do trabalho, importa ainda caracterizar os níveis de consciência da humildade que S. Bento estabelece segundo o modelo simbólico da escada de Jacob¹³⁶. Nestes graus da realização da humildade recuperam-se alguns dos grandes temas da ascese pré-benedictina, mormente oriental, e que correspondem a uma sabedoria prática da vida monástica, que pouco tem a ver já com a mera moralidade das virtudes à maneira de um estoicismo popular¹³⁷.

O primeiro grau dessa ascese monástica em termos de humildade, que, como a palavra indica, é já uma consciência telúrica do homem, chama a atenção para a necessidade da lembrança de Deus (μνήμη θεοῦ) e põe desde logo a nota de que essa lembrança deve contrariar a primeira grande potência do pecado, o esquecimento¹³⁸. Porém, a condição da obtenção deste primeiro grau é dada em termos da manutenção da lembrança em que, sempre e a toda a hora, se esteja desse modo consciente de Deus, único modo compatível com a onnipresença do próprio Deus ao homem¹³⁹.

Num segundo grau aponta-se a necessidade do desprezo da vontade própria, inculcando o sentido da plena obediência, ou seja, numa consciência da nulidade de si próprio¹⁴⁰. Aliás, o terceiro

¹³⁶ Para a oração cf. *infra*, p. 280 e segs. e para o trabalho, cf. *infra*, p. 297 e segs. A propósito da «escada de Jacob», cf. *supra*, pp. 274-275 e ns. 123 e 124.

¹³⁷ Para o estudo dos antecedentes da *humilitas* beneditina, sobretudo na *Regula Magistri*, cf. A. De Vogüé, *La Règle de S. Benoît*, t. IV, pp. 281 e segs. Encontra-se em São Bento uma verdadeira *apoteose* da humildade. Cf. CASSIANO, *Instit.* 4,39,2 donde derivam as meditações sobre a *obedientia* e a *taciturnitas* enquanto ainda referíveis à *humilitas*. Cf. também *RM*, 8,15; 9,3,5-6,9-10,12... Através de Cassiano ainda se manteria a influência de S. Basílio e dos Alexandrinos; é provável o relacionamento simbolista entre os graus da *humilitas* e as ordens de uma hierarquia celeste ou até angélica. Veja-se, ainda, A. de Vogüé, *ibid.*, p. 306 quando reporta a *visio Pauli* como fonte da *RM* e de Basílio, em que se descreve a relação dos anjos. Segundo Vogüé existe um enquadramento escatológico do tratado da virtude da *humilitas* na *Regra do Mestre* como na *Regra de S. Bento*. (Cf. *ibid.*, pp. 352-354).

¹³⁸ «Primus itaque humilitatis gradus est si timorem Dei, sibi ante oculos semper ponens, oblivionem omnino fugiat, et semper si memor omnia quae praecepit Deus, (...)» (*RB*, 7:10-11). Quanto às raízes orientais da μνήμη θεοῦ (ou *memoria Dei*), cf. J. LEMAITRE, art. «Contemplation», in *DS.*, t. II-2, cols. 1858-1862: «Le souvenir de Dieu». Vejam-se aqui os exemplos de S. Gregório de Nazianze, S. Basílio, Orígenes, Marco, o Eremita, e São Nilo, entre outros. Cf. ainda J. LECLERCQ, art. «Contemplation», in *DS.*, t. II-2, col. 1932 (Sobre S. Bento).

¹³⁹ *RB*, 7:10: «(...) et semper sit memor (...)» ... *ibid.*, 7:13: «(...) aestimet se homo de coelis a Deo semper respici omni hora et facta sua omni loco... videri».

¹⁴⁰ *RB*, 6:31 e segs. Cf. também *ibid.* 7: 19 e 21: «Docemur ergo merito nostram non facere voluntatem (...)».

¹⁴¹ Segundo o comentário de PAULO DIÁCONO à Regra de S. Bento (*In Sanctam Regulam Commentarium* (ed. Montecassino, 1880), p. 188: «beatus Benedictus in hac Regula

grau da «escada da humildade» melhor chama a atenção para esta obediência até à morte, introduzindo aí nitidamente o tema místico da *mortificatio*¹⁴¹.

O quarto grau refere as duras imposições e a necessidade de coragem para uma via indispensavelmente de sacrifício e de sofrimento¹⁴². O quinto grau completa estas imposições pela completa sinceridade que se explicita na confissão humílima feita ao mestre espiritual, condição de purificação e de começo de uma iluminação¹⁴³.

O sexto grau e o sétimo dizem já respeito aos aspectos de uma humildade de conduta, tendo em conta a pobreza de vida, a vivência do que haja de mais vil e a prática do sentimento de nulidade¹⁴⁴.

Mas é a partir do oitavo grau que já se manifestam as condições superiores adquiridas pela humildade monástica propriamente dita. No oitavo grau assume-se a Regra, e a humildade consiste em nada fazer fora dela, como se ela constituísse a architectura integral do homem, e, aquilo que previamente pareciam preceitos, sejam agora condutas efectivas desse templo espiritual assim construído. Os últimos graus complementam este sentido com a observância do silêncio directamente relacionável com a vida de oração, com a moderação do riso e da fala, como também da própria expressão corporal e do gesto¹⁴⁵. Estas últimas recomendações são índices efectivos práticos de se ter assumido realmente e não apenas intencionalmente os primeiros graus da humildade. Porque, afinal, a que é que os diferentes graus da humildade poderão conduzir senão a uma espécie de reintensificação no reconhecimento de si próprio? Reconhecimento que não é um ser mais nem menos do que homem, mas apenas um consentimento no ser.

No termo desta humildade está a própria simplicidade de uma sabedoria profunda, já não interrogativa em termos de discursividade

adeo constrinxit interiorem Hominem ad mortificationem ut ultra non possit doceri». Cf. ainda G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO, O. M. CUNILL, *San Benito...*, p. 119: «S. Bento no usa las palabras *mortificare* y *mortificatio*, no obstante ser éstas communes en Casiano. Y es que el patriarca da por descontado que la propia voluntad no muere jamás; (...)».

¹⁴² Cf. RB, 7: 35 e segs.: «Quartus humilitatis gradus est si, in ipsa obœdientia duris et contrariis rebus vel etiam quibuslibet inrogatis iniuriis, tacite conscientia patientiam amplectatur et sustinens non lassescat vel discedat (...)».

¹⁴³ Cf. RB, 7:44 e segs..

¹⁴⁴ Cf. RB, 7: 49-50 e 51-54. Cf. A de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. IV, p. 316-319.

¹⁴⁵ Cf. RB, 7:55-56. Cf. A. de Vogüé, *ibid.*, pp. 319 e segs..

ou de continuidade e progresso de razões, mas ritmada pelo tempo de trabalho e de oração, constituindo-se essencialmente como um louvor renovado e um convite à contemplação da Glória divina¹⁴⁶.

A ascética beneditina encontra pois o seu acabamento naquela universalidade de se ser homem, naqueles deveres que cometem à essência do homem como o da consciência plena e o do amor, implicando este, voluntário sacrifício e doação de si.

III — A essência rítmica da espiritualidade beneditina

A. Oração e meditação

A ascese beneditina concede um papel fundamental à oração mas tem o cuidado de a integrar sempre com a coordenada do trabalho e da dimensão comunitária¹⁴⁷. Trata-se de evitar, por um lado, as formas de vida exclusivamente orante, não só incompatíveis com os trabalhos da comunidade, mas sobretudo com o próprio exercício incarnado da virtude entendida ao nível da linguagem do corpo como trabalho. De facto, o quietismo dos monges orantes, que distinguiram entre a via contemplativa e a via activa e advogavam uma razão quantitativa de oração, perdendo de vista a sua função e a sua integração harmónica, conduziu aos excessos bem conhecidos de enquitas, messalianos, ou ainda dos aquemetas¹⁴⁸. A fixidez do corpo induzida por estas práticas complementares de outros rituais estáticos de longínqua tradição conduziam a formas de quase emparedamento na cela exígua ou de imobilização como

¹⁴⁶ Cf. RB, 7:67: «Ergo, his omnibus humilitatis gradibus ascensis monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta foris mittit timorem. (...)».

¹⁴⁷ Sobre a oração e o seu sentido predominantemente comunitário em S. Bento, cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. V, pp. 555 e segs. (Sobretudo, pp. 577 *et passim*).

¹⁴⁸ Alguns partilhantes da «oração contínua» confundiram o estado interior de espiritualidade com um regime de exclusividade em relação à vida activa e ao labor manual, bem como uma razão quantitativa psalmódica. Sobre este tema, cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. V, pp. 577 e segs. Veja-se também G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, p. 587-589; M. MARX, *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature*, Roma, 1946; e I. HAUSHERR, «Comment priaient les Pères», in: *Rev. d'Ascétique et de Mystique*, 32(1956), pp. 35-58; 284-296. Quanto aos *Messalianos* ou *Enquitas*, cf. I. HAUSHERR, «L'erreux fondamentale et la logique du messalianisme», in: *Orientalia Christiana periodica*, 1(1935), pp. 356-360 e cf. *supra*, p. 252, n. 33 e p. 276, n. 127. Quanto aos *aquemetas*, ou «vigilantes», cf. V. GRUMEL, art. «Acémètes», in: DS, t. I, cols. 169-175.

voto de vida, tal a dos estilistas, ou ainda as dos perenemente silenciosos¹⁴⁹.

Tudo isto constituía um conjunto de formas duvidosas de vida orante que conduziam a piedade ao domínio menos humilde da competição heróica, mas fanática. É, neste aspecto, notabilíssima a moderação proposta por S. Bento na continuidade de Cassiano, e mesmo do próprio S. Basílio, criticando as austeridades de um excesso da vida de oração, como também, num sentido oposto, os excessos da vida activa ou laboriosa da comunidade de S. Pacómio¹⁵⁰.

Deve a este propósito aludir-se a duas referências históricas fundamentais: por um lado, o *Tratado da Oração* de Evagro Pôntico com profundas repercussões em Isaac de Ninive, S. Nilo e outros Padres da tradição oriental¹⁵¹; por outro lado, a importância dada à oração verbal, psalmódica, como estímulo da vida litúrgica no estilo da vida comunitária, tal como vinha sendo proposto, de Santo Agostinho a Cassiano, e também suficientemente desenvolvido nas regulamentações para a psalmodia na *Regra do Mestre*¹⁵².

A *Regula* de S. Bento vai fundir equilibradamente estas duas fontes contrastantes para lograr o justo sentido da oração.

¹⁴⁹ Veja-se, por exemplo, a tradição dos *estilistas*, entre outras práticas ascéticas. Cf. M. VILLER e M. OLPHE-GALLIARD, art. «Ascèse, ascétisme», in: DS, t. I, cols. 971-974, mas cf. já EVAGRO, *De Oratione*, 28. Cf. também H. LECLERCQ, art. «Monachisme» in: DACL, t. XI-2, cols. 1774-1947. Veja-se sobretudo cols. 1827-1831, em que se refere, não apenas o caso dos monges reclusos, mas também certas excentricidades e excessos do ascetismo monástico. Formas excessivas deste tipo de ascese pela imobilidade e passividade física total estão também atestadas no Oriente na religiosidade tibetana. Cf. Lama Anagarika GOVINDA, *Le chemin des nuages blancs, Pèlerinages d'un moine bouddhiste au Tibet* (1932 à 1949), Paris, A. Michel, 1969 reed. 1976, pp. 129 e segs.: «Nyang-tö Kyi-Phug: Le monastère des reclus enmurés». Num sentido não degradado, nem inversivo, da verdadeira ascese monástica deve referir-se a existência no Ocidente, e, pelo menos, até aos sécs. XIII-XIV, de monges reclusos. Cf. L. CILLERUELO, «Literatura espiritual de la Edad Media», in: *Hist. de la Espirit.*, t. I, pp. 743 e segs., quando cita Aelred de Rielvaux, autor cisterciense de um manual para a «Formação de reclusas» (PL, t. 195: cols. 209-796; t. 184: cols. 817-828; e, t. 32: cols. 1451-1474) e também se refere aos Cartuxos e à sua espiritualidade eremítica. Neste último caso cf. ainda Thomas MERTON, *The Silent Life*, N. Y., Farrar, Straus & Giroux, 1957, pp. 127 e segs.: «The Hermit Life-1. The Carthusians». Sobre os reclusos na evolução histórica da espiritualidade medieval, cf. J. MATTOSO, «Espiritualidad monástica medieval», in: *Hist. de la Espiritual.*, pp. 886-887.

¹⁵⁰ Cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 46: «Mitigations et compensations»: «(...) De fait, le temps de la prière commune est moins long, soit par rapport à la RM, soit par rapport à l'office romain. Fait très insolite, les heures sacrées de cette prière sont souvent déplacées. (...)» Quanto aos excessos do trabalho manual na vida cenobítica de S. Pacómio, cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, pp. 95-96.

¹⁵¹ Cf. I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma, (Orientalia Christiana Analecta, 157) 1960 e sobretudo *id.*, *Les leçons d'un contemplatif, Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, pp. 114 e segs..

¹⁵² Cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle du Maître*, t. I, pp. 65 e segs. e veja-se *Id.*, *La Règle de Saint Benoît*, t. V, pp. 545 e segs..

Da tradição evagriana recolhe-se a exigência de uma renúncia sobretudo psicológica que ultrapassa a mera repetição de fórmulas verbais e as determinações desiderativas ou sentimentais. A oração é a expressão directa do intelecto sobre o intelecto, transparência completa do espírito humano à Graça, posição de silêncio e esvaimento ou prática da mortificação para um acordar interior da voz de Deus¹⁵³. Evagro minimiza talvez a própria psalmodia inicial nos caminhos da oração para mais sublinhar o valor puramente espiritual que conduz à teoria, à gnose, e está directamente na base da prática do que se vem a designar por hesicasmo, ou oração silenciosa, que acerta esse seu ritmo profundo pelo anelo da inspiração e da expiração e, melhor ainda, por essa oração cordial¹⁵⁴. Mesmo se mais tarde os hesicasmos vieram a conceder uma mais explícita atenção às formas de ritmar a oração pela respiração, pelos batimentos cardíacos, exigindo também determinadas posturas e determinadas fórmulas verbais ou mentais que servissem de jaculatórias curtas para a manutenção de uma oração repetitiva ou contínua, o que já neste sentido se pré-anuncia no *Tratado* evagriano mostra antes um preferente sublinhar da pureza de coração dita pela pureza do intelecto, e de uma constante recordação de Deus por total renúncia de si mesmo¹⁵⁵. É esta radicalidade do modelo de oração evagriana, entendida naquele sentido comum ao monaquismo oriental da chamada oração contínua, que irá provocar algumas formas excessivas que pensam a continuidade da oração sob a forma quantificante de uma imitação verbal, ou de um estado de quietude física e de ociosidade, sem o que não supõem possível essa realização.

Ora, o que se deve salientar é que o carácter de continuidade da oração do hesicasmo, no seu sentido mais espiritual e mais integrativo, é ainda plenamente compatível com o que de Evagro

¹⁵³ Cf. EVAGRO, *De Oratione*, 34 a, e 83 entre outros. Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, pp. 53 e segs..

¹⁵⁴ Cf. EVAGRO, *De Oratione*, 83. Cf. ainda I. HAUSHERR, *ibid.*, p. 115: «La prière se divise comme toute la vie spirituelle, en *praxis* et *théorie*, en mode actif et en mode contemplatif; l'un est caractérisé par la quantité, l'autre par la qualité». Cf. também EVAGRO, *De oratione*, 84 e 85, e *Centur.* I, 22 et *passim*. Veja-se ainda I. HAUSHERR, «L'hésychasme. Étude de spiritualité», in: *Orientalia Christiana Analecta* 22 (1956, pp. 5-40 e 247-285) e também J. Jean GOUILLARD, *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, Du Seuil, 1953; J. LEMAITRE, art. «Contemplation», in: *DS*, t. II-2, cols. 1775-1785.

¹⁵⁵ É o que se nota já nalguns padres orientais mais tardios. Cf. Jean GOUILLARD, *ibid.*, p. 138 e segs.; et *passim*. J. LEMAITRE, *ibid.*, cols. 1841-1872. Veja-se EVAGRO, *De oratione*, 36, 41; e 52: «Κατάστασις ἐστὶ προσευχῆς ἑξὶς ἀπαθῆς, ἔρωτι ἀκροτάτῳ εἰς ὕψος νοητὸν ἀρπάζουσα τὸν φιλόσοφον, καὶ πνευματικὸν νοῦν.»

se herda no pensamento ascético da *Regula* de S. Bento¹⁵⁶. De facto, a pureza de intelecto ou de coração está bem expressa pela complementar ascese de distrações físicas, e sobretudo psíquicas, nesse espaço de oração a que a estrutura conventual beneditina dá uma determinação mais rigorosa. O que ainda está presente é o sentido de uma continuidade orante pela recordação interior constante de Deus, mesmo que não lhe assista sempre o suporte da fórmula verbal ou do estado psíquico puramente devocional¹⁵⁷. Quer dizer que o que mais importa não é a definição do que se ora, ou do onde se ora, mas desta «sempre-oração», numa constância rítmica de tempos de diversa expressão física e psíquica integrais da vida. Tempos de trabalho e tempos de oração no sentido estricto em que a palavra brote ainda silenciosa na cela interior do coração ou em que se faça cântico e entoação comunitária na única palavra que verdadeiramente vale a pena ser comunicada entre os homens, ou seja, a do louvor de Deus¹⁵⁸.

É neste sentido que se recupera o aspecto da psalmodia e da oração comunitária da tradição monástica latina e se capta na Regra beneditina a exacta função propedêutica e pedagógica da oração verbal extraída em grande parte dos Salmos, e cujo exercício comunitário, silencioso ou não, serve para um aprendizado do regime que ritma e potencia espiritualmente a vida de todos e de cada um dos monges¹⁵⁹.

Além disto, o psaltério tem uma importância fundamental no sentido do desenvolvimento mnésico capaz de dispor energias psíquicas cada vez mais amplas, determinantes pelo seu ritmo de um clima harmónico em que a quietude contemplativa do espírito se pode melhor obter. Neste sentido a oração é antes de mais a oração pelo Dom da Oração e, ainda que, como na concepção

¹⁵⁶ Cf. RB, 20:3-4: «Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur». Quanto ao sentido da compunção e sinceridade na oração, veja-se EVAGRO, *De oratione*, 5 e segs.. Cf. I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*, Roma (Orientalia Christiana Analecta, 132), 1944 e consulte-se também a opinião parcialmente divergente de G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, pp. 594, n. 645.

¹⁵⁷ Cf. *supra*, p. 273-274, n. 118 e 120. Cf. RB, 20: *De reverentia orationis*.

¹⁵⁸ Tempos de oração como tempos fortes e rítmicos — eis o que reconhece A. de VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 45: «L'office divin est donc pour Benoit le temps privilégié de l'attention à Dieu, la nuit celui du silence, le carême celui de l'observance et de la pureté. (...) De part et d'autre aussi, on se meut dans le domaine du temps, que ce soit le temps linéaire de l'histoire, ou le temps cyclique du jour et de l'année». Cf. *ibid.*, t. V, pp. 511 e segs.: «Le cycle des heures».

evagriana, entendida como preliminar, desde que totalmente sincera e pura, constitui já um movimento de conversão efectivo da alma para Deus e o começo de uma observação de si, capaz da via de renúncias e de sofrimento ou sacrifício de si próprio¹⁶⁰.

A memória de Deus e o esquecimento de si são assim antecidos pela memória de si próprio e pelo esquecimento voluntário de formas devocionais alienantes, ou irreais, isto é, que não se fundam sobre o sentido simples do ser. A oração é neste sentido o Dar Graças pelo Ser e, em última análise, a contemplação pura do mesmo¹⁶¹. Nela não existem inquietudes, temores nem desejos, mas fé, esperança e amor, que aparecem ditos como Dons que se aceitam na plena humildade e nesse silêncio rítmico a que a própria oração, ainda que verbal, inculca.

Por isto, a oração na ascese da *Regula* de S. Bento não é a psalmodia externa, ainda de alguma forma excessiva, expressa pela *Regra do Mestre*, nem sequer o que muito mais tarde se vem a considerar a oração mental¹⁶². Tanto o psíquico como o mental têm de se calar para escutar, no silêncio assim conseguido, a voz do próprio Espírito, e já não é o monge que então verdadeiramente ora, mas o próprio Espírito que em si Se responde, sendo, entretanto, de facto, o monge orante, oração integral de de todo o seu ser, desde os ritmos do corpo aos do intelecto¹⁶³. O carácter repetitivo ou constante da vida de oração do monge

¹⁵⁹ Quanto a S. Bento, e de um ponto de vista histórico e técnico, não deixa de ser importante saber se o *psaltério* se identificava totalmente com o *ofício*. A oração é referida como um quase-apêndice, não parecendo desenvolvidas nas suas implicações espirituais, antes mais se acentuando o carácter propedêutico da psalmodia em relação a ela. Cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, t. V, pp. 577 e segs..

¹⁶⁰ Veja-se ainda em EVAGRO, *De oratione*, 58: «Εἰ προσεύξασθαι βούλει, θεοῦ χρεῖα τοῦ διδόντος εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ(...)» PG, 79, col. 1180; *ibid.*, 61,65 et *passim*.

¹⁶¹ Cf. EVAGRO, *De oratione*, 66 e segs. Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, pp. 116 e segs..

¹⁶² Cf. RM, 36 e segs., sobretudo 47: «De disciplina psallendi, e cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle du Maître*, t. I, pp. 85 e segs.. Cf. G. COLOMBÁS, M. L. SANSEGUNDO, O. M. CUNILL, *San Benito...* p. 133: «Al Señor no le conmueven los bellos discursos, ni nos escucha mejor cuando levantamos la voz al hablarle. Dios mira la sinceridad del corazón humano. Por eso más vale una plegaria breve e intensa (RB, 20,4) que largas peroratas sin esa devotio, esa puritas, esa compunctio lacrimarum, esa intentio cordis que son las grandes características de la oración benedictina».

¹⁶³ Cf. EVAGRO, *De oratione*, 28 e comentário de I. HAUSHERR *Les Leçons d'un contemplatif*, p. 45: «L'opposition entre «attitudes extérieures» et «intelligence» rappelle la distinction entre l'homme moine et l'intellect moine» (sublinhado nosso). Segundo S. Bento mantém-se o escalonamento da ascensão orante como na concepção pauliniana de *corpo, alma e espírito*. A união final e amorosa é o fito último da oração segundo S. Bento. Cf. P. DE PUNIER, art. «Benoit (Saint)», in DS, t. I, col. 1402: «La doctrine spirituelle».

persiste para além dos tempos explícitos de oração como uma aquisição do começo de uma individuação de consciência a um nível mais radical, que se poderia dizer pré-pensante ou pré-verbal, e que antes tem a ver directamente com o cultivo de uma intuição tornada permanente ou de uma visão espiritual.

É no entanto curioso que S. Bento seja parco nas referências ao que se poderia considerar estes resultados da oração de discernimento dos espíritos, ou de clarividência e aperfeiçoamento espiritual do homem, e antes sublinhe as condições inclusivamente materiais para tal exercício¹⁶⁴. Mas a razão objectiva para este procedimento está na determinação da complementaridade da oração e do trabalho, e da organização dos tempos devocionais adentro no tempo diário e anual de um regime litúrgico, que é, afinal, a medida mais profunda de toda a ascese beneditina¹⁶⁵. O que está em causa não é o número de orações, mas é a perfeição momentânea do recolhimento do orante na sua cela, ou na morada interior do seu coração, segundo o ensinamento evangélico. O que faz dos cenobitas essa raça de homens fortíssimos capazes de vida ascética, ou seja de exercício espiritual, é a fórmula da persistência, não tanto do domínio sobre o corpo, sobre a alma, ou sobre um certo espaço de vivência espiritual de si próprios ou de vivência comunitária nos mosteiros. Outrossim, o domínio do tempo pela estabilidade, que se traduz espacialmente na vida do mosteiro, mas que tem a ver com o regime temporal de vida pela repetição da oração de acordo com as harmonias da própria vida, simplesmente agora tornadas conscientes¹⁶⁶.

A *Regula* é, pois, do ponto de vista da oração, a síntese de uma ascética do que se poderia considerar o espaço místico, pela prévia condição exigente e minuciosa de uma ascese temporal na rotina e na repetição, que tanto nega o mito do retorno como a

¹⁶⁴ São os lugares, os tempos e os modos da *reverentia* na oração. Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. V, p. 592: «Au total, le chapitre de Benoit est singulièrement sobre, pour ne pas dire pauvre, en fait de notations spirituelles».

¹⁶⁵ Cf. *RB*, 8 e segs. A importância central do horário e do ritmo do tempo litúrgico e de trabalho quotidiano está consciente no comentário de A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 45, e *ibid.*, pp. 81 e segs..

¹⁶⁶ Veja-se já neste sentido, o grande afastamento entre a ascese beneditina do tempo, das horas e do ritmo da vida marcado na instituição cenobítica e o espírito do monaquismo oriental, por exemplo, de EVAGRO, *Praktikos*, 40: «Οὐκ ἐν παντὶ καιρῷ δυνατὸν ἐκτελεῖν τὸν συνήθη κανόνα, προσέχειν δὲ δεῖ τῷ καιρῷ καὶ τὰς ἐνδεχομένας ἐντολάς ὡς ἐνὶ μάλιστα πειρᾶσθαι ποιεῖν(...)» (cit. *apud*, ed. cit., p. 592).

ilusória expectativa extrínseca de um progresso histórico¹⁶⁷. A oração é assim um instrumento de exploração da coordenada vertical do tempo, renovando o eterno agora, e reintensificando o sentimento da presença à medida que se vai subindo os degraus da humildade, humildade que se pode dizer que transforma a alma em oração.

A distinção entre esta oração rítmica que acompanha o sentido da própria vida agora conseguida como uma consciência plena da mesma, não pode, por conseguinte, ser entendida como uma maneira prévia em relação à meditação, a qual adviria quase como sinónima da contemplação e das formas unitivas e beatíficas da relação do homem com Deus. Se, para Evagrio, a distinção entre a vida prática do monge e a vida contemplativa do místico se legitima é ainda porque a meditação é entendida aí como forma de mediação, modo iluminativo preparatório da união final¹⁶⁸. Do carácter inefável ou indizível desta união existe uma exemplar consciência na Patrística e nos grandes Espirituais do movimento monástico, consciência crítica, que não comete os arroubos de uma poética mística, tão maravilhosa embora, quanto altaneira e, afinal, quase inatingível, como a de S. João da Cruz, Santa Teresa de Jesus, entre outros místicos do começo da modernidade europeia¹⁶⁹. Mas, por outro lado, consciência que habitualmente reputa a meditação como estrutura intrínseca da própria vida de oração, exigindo-lhe uma clareza de um sadio pensar, uma lucidez filosófica, não tanto concessiva às formas de um amor-sentimento, mas de uma razão de vontade que quer saber o sentido ou a função radical da própria oração. É assim que no âmbito do pensamento beneditino, a meditação não aparece como um tema alternativo ou relevante fora do contexto da oração, e essa vida de estudo, esse debruçar-se sobre as Escrituras, ou essa humilde ocupação de

¹⁶⁷ Toda a minuciosa análise feita por A. de VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, chap. II: «Les divisions du temps», pp. 81-100 não parece suficiente, sobretudo da perspectiva de uma filosofia da espiritualidade. Cf. *infra*, p. 287 e segs. As duas *concepções exteriores do tempo* estão presentes na própria circunscrição litúrgica: tempo cíclico diário, semanal, anual...; e tempo histórico; tradição, vida e escatologia. O sentido interior e profundo do tempo vem dado pela *oração* em si mesma *rítmica*. Cf. *infra*, n. 168.

¹⁶⁸ Veja-se EVAGRIO, *De Oratione*, 83. Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 115. Em S. Bento deve ligar-se a *meditatio* com a *lectio divina* e, portanto, ainda com o binómio *oração-trabalho*. Cf. G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, p. 585-586; *id.*, *El monacato primitivo*, t. II, pp. 352 e segs..

¹⁶⁹ Veja-se G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. II, pp. 357 e segs..

copista, são também trabalhos orantes naquele sentido de trabalhos plenamente conscientes¹⁷⁰.

Mas pode, enfim, perguntar-se qual a função mais radical de uma ascese promovida pela oração, para além das condições de purificação moral e de transformação da alma, interrogando também a transformação do corpo, as forças assim ritmicamente «respiradas», os Dons alcançados por essa conversão à interioridade e por essa energia que logo se manifesta no poder taumatúrgico, curador, santificante, que faz da vida de oração o sinónimo de uma vida de santidade. A oração promove a transfiguração consciente do próprio ser e só ela concede ao trabalho a determinação de um espaço compreensivo, de um horizonte de silêncio e de tranqüila e imarcessível paz de quem assim desenvolve em si uma presença. Por seu turno é o trabalho que dá à oração o seu sentido rítmico e temporal, impedindo-lhe a fixidez, renovando-lhe a memória, e não num sentido iterativo, mas explorando o enigma da própria repetição.

B O regime monástico e o tempo: os vários sentidos da temporalidade

A ascese da Regra de S. Bento, bastante detalhada, quase que nada dá por suposto no sentido de uma exaustiva regra de vida, que não se preocupa abstractiva ou intelectualisticamente em hierarquizar gestos, ou atitudes supostas importantes em relação a tratos de conduta quotidiana, habitualmente julgados de somenos importância¹⁷¹. Do ponto de vista do desenvolvimento espiritual sabe-se que o esquecimento de um objecto, a perda de uma oportunidade, ou a não observância de um mínimo preceito, constituem defeitos graves, ou mesmo, os mais graves, na medida em que, enquanto tais, são actos falhados embora, da realização efectiva da pessoa. Não são os grandes propósitos expressos em belas palavras, mas a realização destas de um modo efectivo na vida que importam do ponto de vista desta sabedoria espiritual monástica. E, onde se poderia apreciar de modo meramente lírico ou imaginário um

¹⁷⁰ Cf. RB. 48: «De opera manuum cotidiana»: 1: «(...) et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labora manuum, certis iterum horis in lectione divina» (sublinhado nosso).

¹⁷¹ A Regra beneditina é muito pormenorizada nos aspectos da organização do convento. Vejam-se a título de exemplo, RB, 50 e segs. Cf. G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO, e O. M. CUNILL, *San Benito...*, pp. 11 e segs..

despojamento simples em relação ao trabalho do quotidiano, como o que de certo modo já está implícito no princípio de uma devoção mais subjectiva e suposta especializada nas ordens religiosas mais tardias, é antes um conjunto complexo de normas que constantemente lembram a totalidade da vida nos seus gestos essenciais à manutenção do corpo, da alma e do espírito¹⁷².

Desde os preceitos alimentares, que se contrapõem a um jejum depauperante ou a abstinências exclusivas de determinados alimentos, até às regulamentações do vestuário, do mobiliário, do habitáculo, do leito e das horas de repouso, há todo um conjunto de determinações que não têm apenas em mente a determinação moral do jejum, da pobreza, da vigília, etc. O que está antes em causa é evitar-se uma ascese negativa no sentido restrictivo e não sadio e dinamizante da própria vida¹⁷³. Por outro lado, observa-se o sentido comunitário em todas estas expressões do viver quotidiano, sujeito à humildade da obediência e do sofrimento voluntário de cada um dos monjes na presença dos demais. Este sentimento de se ser parte de um corpo por auto-sacrifício da personalidade conduz à evidência da *Regula* como a medida da realização humana, justificando-a enquanto modelarmente vivida e ensinada pelo Abade na sua função de pai espiritual e também no seu poder jurídico, embora de uma justiça inspirada da própria natureza religiosa, podendo e devendo implicar formas de advertência, de castigo, ou até de excomunhão para os que não estejam em condições de a assumir¹⁷⁴.

Mas, para além da ascese das condutas da vida quotidiana e também das ocupações da oração e da leitura ligadas à celebração do Ofício divino, o trabalho constitui a projecção de uma conduta individual na conduta comunitária e uma forma de realização objectiva, não tanto determinada pelos conteúdos, nem sequer pelos meios técnicos, mas pelo efeito de servir de suporte para um desenvolvimento objectivo da consciência.

¹⁷² A antropologia triádica pauliniana está implícita na concepção da *Regula benedicti*, mormente nas suas determinantes espirituais. O trabalho atento e a vigilância em todas as horas corresponde àquele sentido de abertura de uma dimensão de vida espiritual ou perfeita. Cf. *supra*, p. 272 e seg.

¹⁷³ Em S. Bento a espiritualidade é dinâmica e todas as determinantes da ascética têm esse último objectivo. Cf. G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO, e O. M. CUNILL, *San Benito...*, pp. 114-115: «El mismo concepto dinámico de la vida espiritual y monástica que hallamos entre los antiguos reaparece muy a menudo en la *Santa Regla*».

Nesta acepção, o trabalho é já propriamente um suporte mnésico para a recordação de Deus, impedindo que as formas impulsivas e desordenadas da actividade do corpo, ou da alma, prejudiquem essa constante lembrança. Complementarmente, representa uma estrutura de actualização de capacidades que fazem incarnar, sobretudo ao nível do corpo, as virtudes espirituais do próprio trabalho: a do serviço, a da partilha mútua, a da caridade fraterna, etc.¹⁷⁵.

O trabalho tem assim na *Regula* de S. Bento dois sentidos fundamentais: por um lado, assegurar a manutenção dessa micro-sociedade que é o convento, constituindo nesta dimensão uma inteligência do labor físico, da agricultura aos trabalhos do moínho, da pecuária ao zelo da dispensa e do celeiro¹⁷⁶. Por outro lado, esse trabalho é uma forma de passar o tempo, não pela ludicidade de um passatempo estéril, mas pela assumpção dos momentos do tempo, pelas virtudes de uma capacidade oportuna de os realizar¹⁷⁷. E, nesta acepção, o que mais importa, não é o produto desse trabalho, mas o próprio acto que o efectiva, tornando-se manifesto que enquanto as mãos ou o corpo se entretêm, outras energias psíquicas e espirituais se ordenam e harmonizam para uma mais profunda realização. Sejam os trabalhos do tecelão, do cesteiro ou do oleiro, o seu fito excede o mero uso e a mera necessidade comunitária dos produtos assim manufacturados. E pode lembrar-se o paradigma dos anacoretas do deserto que teciam, por exemplo, ao longo de um ano com o máximo cuidado e com a máxima atenção aquela obra que, ao fim desse ano, queimavam com grande

¹⁷⁴ Cf. RB, 25; 27 et passim.

¹⁷⁵ A importância do *trabalho manual* tem um valor eminente na realização «prática» da espiritualidade: «Pero el monje no debe limitarse a servir Dios con su espíritu; es preciso que también el cuerpo participe en este «servicio santo» que ha profesado». (G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO e O. M. CUNILL, *San Benito...*, p. 109). Cf. ainda RB, 35:13; 38; 10; 24-25.

¹⁷⁵ Já Evagro e outros Padres orientais pensavam que com o desenvolvimento da prática de oração se haveria também de desenvolver formas de trabalho que exercitassem outrossim o corpo, e isto por causa sobretudo das reacções insólitas corpóreas supervenientes ao orante. Cf. EVAGRO, *De Oratione*, 97, etc. Cf. RB, 48: «quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum uiuunt, sicut Patres nostri et apostoli».

¹⁷⁶ Cf. RB, 31,35, etc. «Mas el trabajo, para el legislador — como para San Pacomio —, no es un puro ejercicio ascético, sino que conserva su propio valor como medio de producción utilitaria». (G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO, e O. M. CUNILL, *San Benito...*, p. 109).

¹⁷⁷ Cf. RB, 48,1. «Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina».

indiferença, para logo no ano seguinte recomeçarem¹⁷⁸. Profundo sentido de humildade perante o estatuto do ser humano que não deve produzir obras suas senão as estritamente necessárias para a espécie ou para o grupo, mas, entretanto, forma quase autonómica de pretender uma transformação interior do homem à custa desses expedientes técnicos aparentemente extrínsecos.

O regime monástico beneditino tem sobretudo esta originalidade de realçar o papel do trabalho em harmonia com a vida de oração, e completando a imagem do monge na do homem integral. E, mesmo o êxito histórico das comunidades beneditinas, quase como auto-suficientes e com um notável papel civilizador, sobretudo se se tiver em conta as profundas reformas que a agricultura cisterciense introduziu na Europa bárbara da alta Idade Média, tão bem quanto as reformas literárias e humanísticas a que conduziu o labor da escola monástica, como antecedentes dos vários renascimentos do pensamento medieval escolástico ulteriormente desenvolvido, deve restringir-se a esta outra aceção mais profunda e intemporal do valor do trabalho como meio de auto-consciência¹⁷⁹.

No entanto, a *Regula* ao longo da exposição dos seus diversos preceitos e normas pode ainda parecer aos olhos da inteligência crítica moderna e contemporânea um testemunho arcaizante, de algum modo desarrumado, sem um método explícito na ordenação, quando afinal a sua linha sinuosa e as suas inesperadas sequências antes se devem atribuir a um critério que molda em profundidade todo o sentido da ascese beneditina¹⁸⁰. É esse critério que é indispensável para se perceber a medida que harmoniza a vida de oração e a vida de trabalho, a vida activa e a vida contemplativa, ou melhor ainda, esses diferentes ritmos de *activa passividade* e de *passiva actividade*¹⁸¹. Será esse ainda o critério de distinção entre as diferentes virtudes e os diferentes graus de realização da humildade essencial à vida monástica e constituirá a coordenada de entendimento da própria vida cenobítica.

¹⁷⁸ Cf. H. DÖRRIES, «Mönchtum und Arbeit», in: *Forschungen zur Kirchengeschichte und christlichen Kunst*, Leipzig, 1931, pp. 17-39, cit. apud G. COLOMBÁS, *La espiritualidad...*, p. 547, n. 312.

¹⁷⁹ Cf. *supra*, p. 292 e segs.

¹⁸⁰ Tal é a opinião de A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 55, 59 et *passim*.

¹⁸¹ Veja-se a fórmula utilizada pelo abade SILVANO, 5, (in: *Apothegmata Patrum*: «Maria (vida contemplativa) tem urgente necessidade de Marta (vida activa), porque, graças a Marta, Maria é louvada.» (sublinhado nosso).

Esse critério é o *tempo*. Já vários críticos e estudiosos da *Regula* puderam chamar a atenção para o grande número e a muito grande frequência com que ocorrem a palavra *tempus* e as formas de determinação temporal na *Regula* de S. Bento, mas nunca se deu ainda o preciso valor desse virtude do tempo que induz a uma dinâmica verdadeiramente original da vida do espírito, nessa aurora do Ocidente cristão que foi o movimento beneditino¹⁸².

Dá-se, de facto, por várias determinantes da vida monástica, e em especial na fórmula harmónica dessa regra de síntese que é a *Regula* de S. Bento, uma nítida passagem do que se poderia designar pelos regimes de ascese de uma vida concebida predominantemente em termos *espaciais*, para o aproveitamento do *valor temporal* como dimensão também dessa ascese ou desse exercício espiritual da vida. À contraposição entre *exterior* e *interior*, *profano* e *sagrado*, *eclesial* e *monástico*, ou ainda, *cenobítico* e *solitário* ou anacoretico, em sucessivos despojamentos de espaço, que também vão desde o âmbito dos sentidos, dos desejos e das emoções até ao âmbito do corpo despossuído dos mesmos, e deste até à sua redução ao mínimo, num suporte quase como inaparente para a vida moral e espiritual, substitui-se agora a contraposição mais exaustiva entre o *inactual* e o *actual*, entre as *formas imaginárias* que subvertem a a esperança em mera expectativa, e que convertem a experiência do pecado e da finitude num passado de inexorável memória em termos de culpabilidade, e o *sentido esperançoso e conversivo do presente* sempre novo, actualizado pela penosa, mas consciencializante realidade do trabalho¹⁸³. Este critério temporal é o único capaz de medir

¹⁸² Cf. *supra*, n. 158 e 167. Veja-se também A. de Vogüé, *La Règle de Benoît*, t. II, pp. 679: «Concordance verbale», sobretudo p. 849: «*tempus*», em que são referidos mais de vinte e cinco passos nos quais é usado o vocábulo. Cf. *ibid.*, pp. 746-747: «*hora*», ainda muito mais frequente. A propósito do *horário* beneditino, cf. C. BUTLER, *Benedictine Monachism*, pp. 274-287 e também P. BUDDENBORG, «Zur Tagesordnung in der Benediktinerregel», in: *Benediktinische Monatschrift*, 18 (1936), pp. 88-100. Quanto à divisão ternária em 8 horas de oração e meditação, 8 horas de trabalho manual, de refeições, etc. e de 8 horas de sono, cf. H. LECLERCQ, art. «Monachisme», in: *DACL*, t. XI-2, cols. 1900-1905, para a distribuição pormenorizada e variante do *horário* beneditino. Note-se, aliás, como o simbolismo numérico do 8 e da oitava (ogdóade), não apenas segundo a tradição pitagórico-platónica renovada pelos últimos neo-pitagóricos (e, porventura, pela influência das doutrinas budistas da roda das oito observâncias virtuosas difundidas pelos gimnosofistas), está sobretudo presente na divisão triádica das 24 horas diárias em três partes de 8 horas, como forma ritual e do regime monástico beneditino. Cf. Ernesto BUONAIUTI, «Symbols and Rites in the Religious Life of certain Monastic Orders» (1934-35), in: *The Mystic Vision* (Papers from the Eranos Yearbooks) trad. por R. Manheim, London, R. & K. Paul, pp. 183-185.

¹⁸³ O entendimento da vida monástica a partir de uma anacorese física é a mais corrente e encontra-se mesmo legitimada a partir de uma fenomenologia do religioso na

e dar número à ascese evitando-lhe excessos ou defeitos, e o único capaz de ser maleável, observando-se sob a forma universal da rotina da *Regula* um regime que abre a cada momento renovadamente, para que se realiza a espontaneidade espiritual numa nova sensibilidade a essa presença que se vai adensando pela disciplina da própria repetição¹⁸⁴. E, isto, porque não se deve confundir a espontaneidade da vida espiritual com qualquer concessão aos arbítrios de uma vida devocional suposta subjectivamente legítima. O trabalho medido pelo tempo de um regime que se toma pelas suas determinações normais, repetíveis e ciclicamente litúrgicas não é, por conseguinte, predominantemente histórico, mas de reconversão interior, perpetuando a *oportunidade* de uma presença cada vez mais adensante, não porque cada vez mais velha, mas antes porque mais valiosa¹⁸⁵.

O tempo representa assim uma coordenada de intensificação e articula-se como uma pedagogia, que começa por poder parecer um regime de horário estrito, ou de pontualidade de mero acerto da vida do monge pela da comunidade, ou desta pelos ciclos cósmicos do dia solar, ou do ano solar, mas que acaba, afinal, por salvaguardar, nesse mesmo reticulado de um tempo que

situação ancestral de confronto entre o *sacer* e o *profanus*, como dois lugares primitivos da lógica mítica. Cf. Mircea ÉLIADÉ, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 31 e segs. Veja-se também Van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, Payot, 1970, pp. 39 e segs. *et passim* e ainda se deve remeter ao clássico R. OTTO, *Das heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, 1929. No entanto, deve-se notar que, prévio em relação ao *sacer* (de *sancio*, etimologia desconhecida segundo A. ERNOUT — A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine — Histoire des Mots* (Paris, Klincksieck, 1967⁴), pp. 586-587, remetendo vagamente para * *sankto-*, referível em conexos úmbrico-gótico, etc., e talvez relacionável com o grego ἅζομαι «ter respeito religioso ou temor em relação a», donde ἅγιος «santo», ἄγνός «puro», etc.), deve considerar-se a aceção do «sagrado» como ὅλος «o Todo» «completo, em plenitude». Esta concepção *holística* do numinoso contrasta com o momento de *divisão* espacial do lugar sagrado, constituindo-se a dialéctica topológico-simbólica do lugar do templo, ou *sacer* (também puro, intocável, ou *tabú*) e do lugar *pro-fanus*. O ὅλος (donde *holy*, *Heilige* ...) é o todo do discernimento absoluto, a plenitude ou a perfeição da *diferenciação-integração de tudo no todo e do todo em tudo*: representa a expressão metafórica única que suporta a essência da anacorese íntima da vida monástica. Como diz EVAGRO, *De oratione*, 36: «Εἰ προσεύξασθαι ποθεῖς, ἀποτάξαι τοῖς σύμπτασιν, ἵνα τὸ πᾶν κληρονομήσῃς, trata-se de deixar tudo, para tudo recuperar, não uma dialéctica de partes ou momentos em relação a um todo, mas mutação do *tempo* de tudo: do *inactual* ao rigosamente *actual* — presente e presença (παρουσία).

¹⁸⁴ O princípio da *repetição* deve ser entendido como uma *Wiederholung*. O modo cíclico não é de rotina indiferente, mas de realização da diferença em processos de adensamento espiritual. Sobre o valor dessa *disciplina* beneditina, cf. RB, 19, 1 e segs. e também A. de VOCŨÉ, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, pp. 67 e segs.: (Sobre o valor das *repetições* inclusivamente no texto da *Regula*).

¹⁸⁵ É o sentido do *καιρός* evangélico, ou seja, da *hora*: cf. RB, 4, 48: 7, 12..., Cf. A. de VOCŨÉ, *La Règle de Saint Benoît*, t. II, pp. 746-747 e ainda Thomas MERTON, *The Silent Life*, p. 68.

se interioriza ritmicamente, a condição para uma plena atenção ao que assim intemporalmente se revela na criatividade que é dom e Espírito de momento a momento¹⁸⁶.

O espaço da comunidade e da vida do monge, bem como a sua tradução em termos conceptuais dos âmbitos do conhecimento geral ou científico, ou mesmo de uma sabedoria moral que lhe sirva de contraponto subjectivo, falham totalmente os objectivos desta ascese temporal beneditina, convertendo à mera imitação formal e discursiva ou racional o que é antes a disciplina rítmica de um viver pulsátil, segundo a harmonia e as correspondências do corpo e da alma, de acordo com o cosmos e com a vida¹⁸⁷. Regime pulsátil que não se pode confundir com o sentido da História, quer entendido mais à maneira de uma memória hipertrofiada, quer à maneira de um projecto existencial incapaz da humildade de sentir *o dom do tempo*¹⁸⁸.

É antes a escuta e a plena atenção a este dom, e não a fuga a ele ou ao mundo, que caracteriza a vida do monge como a de uma constante renovação, uma constante insegurança e um constante risco nesse dar tudo por tudo na aventura espiritual de se ser. Daí que seja absolutamente necessária a máxima humildade, obviando subjectivas interpretações de um caminho espiritual que é objectivamente realista e exigente nas suas condições, ou melhor ainda, que não é prosseguível como uma aventura que se quer, mas na medida de um *fiat* que é antes plena disponibilidade à vontade de Deus¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Veja-se a importância do tema das horas canónicas e da regulamentação calendário litúrgico anual. Cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, cap. II: «Les divisions du temps», pp. 81-100; *ibid.* t. V, cap. VII: «Le cycle des heures», pp. 510 e segs.

¹⁸⁷ Veja-se a moderação e a plasticidade do ritmo-regime de vida beneditino na análise das variações do horário diário nas várias estações do ano, tendo em conta os tempos de oração e de labor, cf. G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO e O. M. CUNILL, *San Benito...*, pp. 105-106.

¹⁸⁸ Para S. Bento, como já para Santo Agostinho e de um modo geral para a tradição dos Padres, o *tempo* é essencialmente um *dom* de Deus ao homem: daí a necessidade de fazer dele também um acesso de retorno a Deus. Cf. G. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO, e O. M. CUNILL, *San Benito...* p. 104. Cf. também RB, *Prol.*, 36: «(...) ideo nobis propter emendationem malorum huius vitae dies ad indutias relaxantur (...).»

¹⁸⁹ Compreende-se bem o papel central da *humilitas* já salientado na *Regula* (cf. *supra*, p. 273, n. 116 e p. 278, n. 137) como critério de distinção entre a verdadeira e a falsa espiritualidade. Cf. ainda THOMAS MERTON, *Zen and the Birds of Appetite*, N. Y., New Directions Book, 1968, p. 125: «The realm of knowledge is then a realm of alienation and peril, in which we are not our true selves and in which we are likely to become completely enslaved to the power of illusion. (...) Then began the struggle with the last and the subtlest of the attachments: the attachment to one's own spiritual excellence; the love of one's spiritualized, purified and «empty» self; the narcissism of the perfect, of the pseudo-saint and of the false mystic. The only escape, as St. Anthony said, was humility. (...)»

O tempo aparece assim a determinar o *ritmo interior* da vida monástica, não só demarcando-lhe um regime quotidiano minucioso, tempos de oração, tempos de refeição, tempos de repouso, tempos de trabalho, etc., mas naquele sentido de repetição de dia após dia, de ano após ano, repetição que não é o mesmo em diferentes momentos, mas a possibilidade diferencial e criativa no mesmo momento. Possibilidade de *visão sintética de todos os tempos em cada tempo*, de intensificação da hora até ao seu clímax, antecipando a escatologia, e até a visão apocalíptica, para a experiência bem simples de *um aqui e de um agora em que tudo já está dado*, ou ainda, repetição que é preferentemente uma simultaneidade entre o tempo e a eternidade, acesso único, por este àquela¹⁹⁰.

É este sentido da *repetição*, nem exterior nem histórico, mas de *intensificação* ontológica e de ruptura para outra dimensão que sempre está descrito nos melhores textos que documentam, ainda que de modo indirecto, o contacto real com a verdadeira realidade. E esse acesso gratuito ao Reino dos Céus dá-se por essa *hora* próxima que se vive na vida monástica, por essa pontualidade que dobra a preguiça da personalidade humana, transfigurando-a numa identificação beatífica, nessa outra pontualidade que é a realização do *supremo momento*, não tanto num êxtase excepcional de uma mística irrecuperável, mas na permanência assumida de um olhar capacitado de visão espiritual, renovado e criativo em santidade, momento após momento. E é esse viver *lúcido de eternidade*, *mas no tempo*, e já se poderia dizer, é claro, *sempre no tempo certo*, que permite a maturidade do homem assim transfigurada pela mensagem evangélica¹⁹¹. O regime do trabalho e da oração, das condutas privadas como das comunitárias, tem pois de obedecer a esse modelo arquitectónico que é a *Regula*, e quem lhe consiga descobrir, para além da imitação ainda incoativa e de uma primeira fase, aquela sinuosidade, em que ela deliberadamente representa uma irregularidade do ponto de vista do acordar de uma vida

¹⁹⁰ Não é em termos de uma profetologia escatológica, nem de um utopismo futuroológico, que advém a *libertação do temporal*: a emergência do eterno dá-se *no e pelo tempo*, tal como ficou manifesto na tradição mística por uma atenção e realização dessa outra dimensão do *presente*, do rigorosamente *actual*: a *Presença*. Cf. por exemplo, Jean MOURoux, *Le mystère du Temps, Approche Théologique*, Paris, Aubier, pp. 264 e segs.: «Temps régénéré» (Le mystique et le temps). Veja-se, por exemplo, Maitre ECKHART, *Traité-Sermons*, Paris, Aubier, 1942, p. 42: «Deus é o Deus do presente»...

¹⁹¹ Cf. RB, Prol., 8: «Exurgamus ergo tandem aliquando excitante nos scriptura ac dicente: «Hora est iam nos de somno surgere, (...)».

espiritual, está no caminho do exercício efectivo dessa visão tão já acima da *Regula* como o Abade espiritual na sua própria vida interior o deverá estar ou, para utilizar a conhecida expressão de Santo Agostinho já ao nível do *ama et fac quod vis*¹⁹². De facto, o Abade e a Regra só formam um binário do ponto de vista do monge-aprendiz, ou da perspectiva da organização exterior e comunitária do mosteiro. O Pai espiritual é aquele que em si realizou e excedeu a própria Regra, e isto por ter nela descoberto a voluntária irregularidade nela deliberadamente implícita pelo génio e pela santidade de S. Bento.

Uma vez consciente a importância do critério do tempo para a articulação da vida monástica com o seu destino de antecipação do eterno, e uma vez consciente também este outro «tempo» diferente, ou transfigurado, daquele que vê em Cristo, ou possui já a contemplação do Espírito e se expressa numa vida de santidade, resta perguntar por *esse processo diferencial que converte do alguém ao além*, por essa condição de regime de vida regrado que parece condição quase necessária, embora nunca suficiente, para esse acesso místico.

Mas a pergunta acerca desta determinação, que já não medeia mais o imediato, mas imediatamente recupera o próprio cerne da meditação, já não é tanto uma *interrogação*, como um *rogo*, e tem aqui de se coadunar, não já à explicitação crítica do horizonte da ascese monástica que se tem vindo a caracterizar, mas antes de um silêncio que seja um jejum do coração, e uma confissão de humildade perante um não saber a resposta para esse mesmo momento¹⁹³.

Fique apenas uma última nota quanto ao *valor pedagógico* da *repetição* e do *ritmo*, não tanto enquanto detonador da radical experiência ontológica e mística, mas como forma de desenvolvimento das energias físicas, psíquicas e mentais conservadas por uma vida casta, pela continência, pela pureza, pela humildade e também pelo silêncio, e que agora se traduz, não tanto na fixação

¹⁹² Cf. RB, 9-10: «(...) et apertus oculis nostris ad deificum lumen, ad tonitis auribus audiamus divina cotidie clamans quid nos admonet vox dicens: «Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra».

¹⁹³ «Jejum do coração», como se diz na tradição taoísta, e que tipifica também do melhor modo uma universal sapiência da virtude da «docta ignorantia», de Sócrates ao Zen, e que se reencontra sob a forma cristã da *pobreza*, desde os primeiros monges até S. Francisco de Assis, constituindo uma tônica radical da espiritualidade cristã. Cf. a pobreza como um des-possuir-se de si próprio correlativo do «sunyata» ou o «fazer o vazio de si próprio» nas escolas do budismo Zen, em Thomas MERTON, *Zen and the Birds of Appetite*, pp. 99 e segs.: «Wisdom in emptiness» (A Dialogue by Daisetz T. SUZUKI and T. MERTON).

oral e de cor dos Salmos ou dos hábitos repetidos no quotidiano, mas como uma capacidade da *anamnésis* da essência do homem¹⁹⁴. Memória não extensiva, mas intensiva, capaz de ultrapassar as determinantes do corpo e da alma no reconhecimento pleno de si, ou seja, capaz de ir beber às fontes do Ser e da Vida.

Esta memória é praticada ritmicamente e é até o quadro espacial que determina o valor do instante, é a condição de atenção que permite acertar o relógio sempre artificial da vida comunitária, ou da vida individual do monge, não tanto apenas pelo relógio cósmico da glorificação do Deus nas criaturas, mas por essa mesma eternidade do padrão instantâneo do «tempo» que se diria paradoxalmente como *relógio da eternidade*¹⁹⁵. O ritmo não deve ao número a sua caracterização essencial, mas antes a um quadro de espacialização permitido à pureza e à indiferença passional conseguida em raros momentos da oração ou da meditação. E é nesses momentos contidos no quadro de um ritmo, que não os permite fragmentar nem amplificar, que se ganha a *medida intuitiva do tempo certo* em que a voz humana e o ouvido de Deus, ou a voz de Deus e o ouvido humano se compreendem instantaneamente¹⁹⁶.

E, no entanto, por paradoxal que pareça, a *Regra beneditina* é também uma instituição velha de muitos séculos, sujeita a reformas que nada têm a ver com este sentido rítmico fundamental, preservado nas aparentes sinuosidades e arcaísmos da expressão literária dos preceitos da *Regula*. E mesmo sem se atender a esta memória histórica, a própria utilização mimética do preceituário beneditino conduziu muitas vezes ao quase total esquecimento dessa outra memória fundamental da humildade, da obediência, da oração e do trabalho referidos à *recordação do tempo*¹⁹⁷. Recordação do tempo que é lembrança da medida única capaz de ditar quanto deve ser o trabalho em relação à oração, e sobretudo quanto deve ser esse ritmo global para se atingir a detonação do momento que

¹⁹⁴ A memória remanescente e não comemorativa, tal como ficou distinto em Platão, como também complementarmente em Bergson. A memória vital como uma ascensão ou assumpção do que é mais radical: ἀναμνήσις ou «rappel», num sentido de *apelo a uma consciência superior*.

¹⁹⁵ A concepção do tempo em S. Bento está pensada por um compromisso entre a concepção cíclica helénica e o linearismo já referenciado à historicidade cristã por Santo Agostinho. A fonte é ainda Santo Agostinho, *Conf.*, XI,13 e segs..

¹⁹⁶ Cf. RB, *Prol.*, 9; e 11: «Et iterum: qui habet aures audiendi audiat quid spiritus dicet ecclesiis».

¹⁹⁷ Cf. RB, *Prol.*, 35: «Haec complens Dominus expectat nos cotidie his suis sanctis monitis factis nos respondere debere:» (sublinhado nosso). Quanto ao declínio histórico peste chamamento, cf. Dom Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, pp. 98 e segs..

passa na dimensão do eterno. Recordação e ritmo de vida que é, afinal, o trabalho incessante, ou o incessante sentido prático da vida interior, convertendo o enigma e o indizível desse «quanto» à medida com que a Graça de Deus mede, e ao ritmo que assim, indirecta, mas rigorosamente, na *Regula* se exprime a partir da santidade de vida e da experiência mística de S. Bento.

IV — O realismo da ascese beneditina

A. *A vida mística e laboriosa*

As principais virtudes expostas na *Regra* e que têm directa mente a ver com o sentido do realismo da espiritualidade beneditina podem entender-se como uma constelação estruturada em torno desse sentido central de humildade¹⁹⁸. A pureza de vida e a oração, a obediência e o trabalho, salientam ainda várias faces desse sentido de reconversão do homem a si próprio, ao seu 'conhece-te a ti mesmo' e ao reconhecimento da sua nulidade. Ao contrário da teologia negativa da literatura mística de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, até Mestre Eckhardt e outros, a ascese monástica representa antes o que se poderia dizer uma antropologia negativa¹⁹⁹. Não tanto porque se aceite ou pratique um discurso teológico racional sobre Deus, mas porque se espera a sua palavra e o seu dom, únicos suportes da criação e incarnação humana e única maneira de preservar melhor a própria Palavra da Escritura e, sobretudo, a Revelação Evangélica.

Complementarmente, também não se poderia afirmar, que à mística apofática conviesse a volta-face de uma antropologia positiva ou humanística, embora nalguns casos históricos certo nominalismo científico pudesse inculcar tal observação. O que acontece antes é que a mística surge naquele sentido antropológico como uma corrupção da linguagem, uma doença e uma incapacidade de dizer, e talvez antes se devesse interrogar pelas condições de saúde espiritual

¹⁹⁸ Cf. *supra*, p. 293, n. 189.

¹⁹⁹ Neste sentido, o *monge* está nos antípodas do *místico*; a via monástica liga-se a uma «divinização» efectiva e real da vida de consagração a Deus, enquanto na experiência mística se afirma um contacto divino que, de tão transcendente, se complementa afinal pela comum afirmação do humano como tal.

dessa palavra que se pretende distender e se confere na impossibilidade do inefável²⁰⁰. É que a palavra da ascese monástica não surge de um ideal teológico, mas de uma experiência prática do conselho evangélico, maturada pelo silêncio, capaz de escutar o que aparentemente era indizível, ou misticamente seria mais perspectivado como êxtase e «raptó» da própria inteligência²⁰¹.

Não se põe em causa a realidade excepcional da experiência mística, mas o que se faz notar é que a maior parte das teologias ditas místicas não dispensam aquela condição de purificação a que só a experiência profunda da ascese monástica soube conduzir. Não é a partir da superação de uma lógica racional que se encontram as verdades do espírito, mas pelo retorno dessa lógica às suas fontes experienciais mais completas, ao drama vivido de uma abertura do coração que não hipertrofia a razão em perplexidade de ininteligível, ou em visionarismo alienatório, mas antes faz o silêncio necessário para acordar o diferente poder do *voûs* ou intelecto que é esse coração intuitivo e espiritual do Homem²⁰².

Daí que, à margem das vicissitudes de uma *teologia dogmática* e de uma *teologia mística*, surja o perene valor da *ascese beneditina* como pedra-de toque da realização espiritual. Só a partir desta base ascética completa se evita que seja em termos de êxtase e de dom transcendente, que mais se perde do que aproveita à edificação espiritual e moral dos homens, esse mestrado e apostolado que faz a cristianização do Ocidente. Mais do que o êxtase, a ascese inculca no sentido da interiorização, de uma vida de santidade capaz de *viver a eternidade no mundo*, mais santificando do que libertando o homem da sua própria condição²⁰³. De facto, alguns exemplos da experiência mística revelam-na como só ulteriormente recuperável de uma forma muito parcelar, permitindo-se os historiadores da espiritualidade designar algumas motivações da vida

²⁰⁰ Para a contraposição entre o dizer *prático* do monge e a palavra mística, veja-se também o contraste entre a palavra realizadora profética (também poética e «sáfica») e a expressão mística. Cf. A. HESCHEL, *God in search of Man (a Philosophy of judaism)*, N. Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955 e cf. também C. H. do CARMO SILVA «Profecia e compreensão da actualidade — Do mito da decadência do Ocidente ao apocalipse do presente», in: *Itinerarium*, XXVI, n.º 107, (1980), pp. 137-188.

²⁰¹ Já desde os Padres do Deserto que a prática dos *logia* segue a tradição evangélica da palavra prática, oportuna e realizante de uma sabedoria integral de vida. Ainda nos alvares da vida cenóbica, com S. Pacómio, se nota a mesma concepção alternativa da *Regula*, como *corpus* de ensinamentos orais. Cf. Heinrich BACHT, «Pakhome et ses disciples (IV^e siècle)», in: *Théologie de la vie monastique — Études sur la tradition patristique*, pp. 39-71. Veja-se ainda em Evagro o sentido do *cânone*, não como *regula* disciplinar mas conjunto de ensinamentos sábios. Cf. EVAGRO, *Praktikós*, 40 (ed. cit. *supra*, p. 592).

mística em termos particulares: mística intelectualista, mística sentimental e psicológica, mística do coração, etc.²⁰⁴.

Ora, a perspectiva sintética da ascese beneditina, não só permite aquela base para uma teologia mística global e integrativa de todas as atitudes e dimensões do ser humano, como permite *um regime diferencial capaz de dar sentido à expressividade de todos os seres*, de todos os espaços e de todos os tempos sem os reduzir a um momento de experiência unitiva excepcional de êxtase místico²⁰⁵. Tal experiência unitária reduz ou a um sentido de vida beatífica, ou a uma unidade de concepção do divino, o que é antes a plurímota diversidade da experiência de Deus em todas as coisas e da visão mística contemplativa tornada habitual, interiorizada segundo a obediência e a humildade de um ritmo que é ainda o do tempo, a de suportar a Cruz, sabida embora a luz já gloriosa da Ressurreição²⁰⁶.

No entanto, este ritmo da ascética beneditina que tipifica o realismo de uma vida mística no Ocidente cristão consentânea com o magistério da Igreja, ou seja, com as formas regulamentares, mediadoras e sacramentais, que fazem do caminho do tempo um constante apelo e condição de eternidade, não tem sido suficientemente sublinhado ao longo do ciclo histórico da instituição monástica. Confundindo-se a *ascética* com formas de encratismo e de negativismo perante a vida, dada sobretudo a identificação dela com certas técnicas ou práticas não compreendidas no seu tempo próprio e na sua própria oportunidade, e sobrevalorizando-se, por outro lado, o sentido da vida mística como uma proposta mais fácil à *devotio* moderna, depois característica de certo pendor das Igrejas Reformadas e também das devoções particulares, no subjectivismo romântico de certo Cristianismo moderno, chegou-se mesmo a perder de vista o sentido e o lugar próprio da vida monástica.

²⁰² *RB, Prol.* 40: «Ergo praeparanda sunt corda nostra et corpora sanctae proceptorum oboedientiae militanda, (...)».

²⁰³ Cf. ainda P. de PUNYET, «Benoît (Saint)», in: *DS*, t. II, cols. 1388-1409.

²⁰⁴ Veja-se o carácter particular da experiência mística, bem como dos temperamentos psicológicos. Para a generalidade da questão, Aldous HUXLEY, *The Perennial Philosophy* (1945), trad. franc., Paris, Du Seuil, 1977, pp. 177 e segs..

²⁰⁵ O unitarismo no entendimento da experiência mística fica-se devendo a um plotinianismo sistemático, que, aliás, não corresponde ao seu sentido mais profundo.

²⁰⁶ Cf. *RB, Prol.*, 49-50: «Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei, ut ab ipsis numquam magisterio discedentes, in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseverantes, passioribus Christi per patientiam participemus, ut et regno eius mereamur esse consortes».

Antes foi entendida em termos tolerados de certo eremitismo entregue a tarefas laboriosas e pacientes, ou apenas adequado a uma certa vocação temperamental dentro da Cristandade²⁰⁷.

Ora, a ascética monástica não pode ser julgada como resíduo de experiências de vida cristã arcaicas, socialmente ultrapassadas e sem lugar no binómio suposto exaustivo da vida objectiva social e clerical e de certas propensões especializadas dessa mesma vida, sob a forma de diversas religiosidades peculiares e também, nomeadamente, dessa polarização subjectiva que se julga ser o cerne de uma vida mística, nem em termos de uma psicologia diferencial que entenda o monge como um caso de psicologia²⁰⁸.

Ainda que estes modos de entendimento pudessem legitimar-se a propósito de certos momentos de crise da vida monástica e de não observância real de uma ascética como a da Regra beneditina, tendendo-se então para uma certa imitação exterior, isso não bastará para anular aquele sentido mais radical da ascese e o lugar perene da via monástica como interpelação da vida cristã. De facto, não é só a ascese aquela base para uma teologia completa e mais integral, capaz de mostrar que certos ensinamentos não serão inteligíveis sem as condições morais, mas também psicológicas e até físicas para a sua inteligência, como ainda de mostrar que ela aponta para um caminho fundamental de reconhecimento do homem a partir de uma visão mais completa, e afinal transcendente, de si própria²⁰⁹.

Como se deverá lembrar, a ascese é, neste sentido, e fundamentalmente aquilo que ela diz etimologicamente — um exercício, uma intensificação, uma concentração de energias capazes dessa reintegração do Ser²¹⁰. Complementarmente, é o ideal da Regra beneditina uma fórmula de vida que se inscreve nesse sentido de passagem do efêmero ao permanente, do *ter* ao *ser* e do *menos ser* ao *ser em plenitude*.

Então, só de um ponto de vista extrínseco, e já meramente histórico, se poderá entender a ascética como restritiva, ou negativa,

²⁰⁷ Cf. ainda Dom Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, pp. 108-109.

²⁰⁸ Cf. A. HUXLEY, *The Perennial Philosophy*, ed. cit., pp. 73 e segs..

²⁰⁹ É ainda o γνῶθι σεαυτόν de Sócrates e das tradições sapienciais. Deve-se notar que os estudos do *socratismo cristão* não têm dado o suficiente relevo às condições monásticas em que se desenvolvia a prática dessa *anamnese* e também desse *hesycasmo*. Cf. Louis de BAZELAIRE, art. «Connaissance de soi», in DS, t. II, cols. 1511-1543.

²¹⁰ Tal ascese corresponde a uma intensificação *cordial*. Cf. também A. GUILLAUMONT, «Le «Coeur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne», in: art. «Cor et cordis affectus», in: DS, t. II-2, cols. 2281-2288, cf. *supra*, p. 270 e n. 106.

em relação às forças e formas da Vida. Se ela é *contra natura* será apenas na medida em que aponta para uma sobrenatureza e exige mais à própria natureza do que a sua inércia lassa e a sua inevitável entropia final. E quando advêm as formas críticas de uma consciência histórica que apela para os «sinais dos tempos», confundindo-os com meras determinações da historicidade, e se afirma que o monge e a instituição monástica serve bem dentro de um quadro de realização modelar do período de formação da sociedade europeia, esquece-se que, como se disse, o factor determinante da eficácia ascética da vida monástica não é o seu quadro espacial, mas o seu critério temporal²¹¹.

O que importa não é saber se em determinada época os mosteiros eram possíveis e até desejáveis como focos de irradiação da transformação agrícola, social, cultural e espiritual dos povos em seu redor, ou se, noutra época, como por exemplo a contemporânea, não hájá condições para uma vida localizada em mosteiros, sendo romântico desvario ver os monges em impecável hábito dedicados às ditas ocupações monásticas, como sejam, das formas de agricultura, às ocupações de documentação e história erudita, passando por artesanato manual, pelas artes da herbanária e da apicultura, etc. Tanto o espaço justificado do convento, como o seu entendimento, quase como forma etnográfica alienatória em relação a graves problemas da comunidade nas novas estruturas da megalópolis, jogadas no travejamento da aceleradíssima dinâmica da comunicação social e dos meios de comunicação e movimentação dos grupos humanos na sociedade contemporânea, são determinações insuficientes e que não captam o cerne da função monástica²¹².

Aquilo que concede à ascética de S. Bento uma *transcendência histórica* é justamente a de ser também uma *ciência do tempo*, um *saber espiritual das medidas temporais da vida*, ou seja, de constituir a regra da *estabilidade* como condição de fundamentação de uma História, que não aliene, mas que antes seja tempo interior de reconversão²¹³. Esta *estabilidade*, que justamente foi notada como um dos aspectos mais característicos do cenobitismo da *Regula*, não pode apenas ser entendida pela razão imediata de uma função

²¹¹ Cf. *supra*, p. 291 e n. 183.

²¹² Cf. Dom Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, pp. 109-110

²¹³ É um dos aspectos mais originais da *Regula* beneditina: o sublinhado dessa fixação ou anulamento da função de itinerância ou deslocação. O monge tem de procurar o ritmo no tempo e no regime de vida, que não nas mudanças de lugar. Cf. G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. II, p. 201 e segs: «Estabilidad.»

disciplinar em relação aos monges giróvagos e àquela vida peregrina que antes denuncia uma inconstância interior, um estar preocupado, nem rítmico, nem ancorado a uma realização harmônica e equilibrada²¹⁴. A fixação da morada do monge ao convento, a perpetuidade dos seus votos, a fidelidade da sua vida, são afinal uma forma mais explícita de um compromisso essencialmente temporal, de um dar corda a esse relógio do espírito que há-de ritmar pela estabilidade do *Ser* a própria condição do *estar*. É neste sentido que a estabilidade da vida monástica, estabilidade ontológica, no sentido rítmico e cronológico da vida humana, subsiste mesmo quando o mosteiro, ou a condição de um estar, já não corresponda de modo algum ao cenóbio primitivo. Nem importará restaurá-lo, mas compreender que a vida em comum dos monges ultrapassa a distância que fisicamente os possa aproximar ou afastar, estando a verdadeira fraternidade e a verdadeira experiência comum enriquecida por esse sacrifício, por exemplo, desse outro deserto que é a megalópolis contemporânea. E, quando os monges são hoje os operários anônimos mas impecáveis nesse exercício de uma ascese completa, dando testemunho da vida evangélica, mesmo fora do convento, o que ainda os une e o que, afinal, os torna solidários da essência do humano, é essa Revelação a que a santidade dos monges inspirados do passado, e em especial o ditame rítmico, regrado do regime de vida beneditino, inculca desde o início²¹⁵.

A ascética beneditina é, afinal, sem mais, o comentário vivo daquela exigência radical da espiritualidade que tinha convertido Santo Antão à experiência-limite do deserto — a do ensinamento evangélico dado ao homem rico: «deixa tudo, vende tudo o que tens e segue-me»²¹⁶.

²¹⁴ Cf. RB, 1:1 e segs.; veja-se G. M. COLOMBÁS, L. M. SANSEGUNDO, O. M. CUNILL, *San Benito...*, pp. 124 e segs..

²¹⁵ «The kings and the dictators and the mighty of the world accomplish their works with great noise, with speeches and drums and loud-speakers and brass and the thunder of bombers. But God works in silence.» «There is only one reason for the monk's existence: not farming, not chanting the psalms, not building beautiful monasteries, not wearing a certain kind of costum, not fasting, not manual labor, not reading, not meditation, not vigils in the night, but only GOD. (...)» (Thomas MERTON, *The waters of Siloe*, cap. XIV: *Paradisus claustralis*, pp. 332 e 335).

²¹⁶ Cf. Mt. 19:21: «εἰθέλεις τέλειος εἶναι, ὑπαγε πᾶν ὃ ἔχεις καὶ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι.»

B. *Cenobitismo e cultura*

O pensamento histórico que sempre esquece essa ascese do tempo e esse ritmo da memória na dimensão meramente linear da comemoração, acentua entretanto os aspectos institucionais que concretizam o uso e o êxito da *Regula* beneditina. O que era laboratório de vida espiritual e de transformação interior do homem é agora entendido no valor humano e profano das coisas da cultura. Ora, apesar desta redução do cenobitismo beneditino à lógica da cultura, ainda assim se poderá relevar o seu alto valor como modelo construtivo de um espaço social e até político determinante no período de formação da Europa da Alta Idade Média²¹⁷.

Mais do que sobrevalorizar a irradiação histórica das diferentes ordens religiosas que no Ocidente derivaram quase exclusivamente desse lastro da vida monacal beneditina, deve dizer-se que a partir do século XII, ou até já um pouco antes, se assiste a uma certa crise daquele modelo de que o mosteiro beneditino era testemunho exemplar²¹⁸. Poder-se-ia dizer que o desenvolvimento da vida feudal e urbana a partir do século XI virá a dispensar esse modelo de algum modo artificial ensaiado pela vida cenobítica determinada pela *Regula*. E o que se passa nas sucessivas reformas religiosas parece ser a necessária compensação e ajuste do monaquismo às formas das diversas confrarias religiosas, depois também ordens mendicantes, etc., que vivem já na órbita da vida eclesial e até coadjuvante da mesma²¹⁹.

²¹⁷ É também a perspectiva eclesial que desde cedo se faz sentir: «Em suma, la Iglesia se había esforzado en disciplinar el exuberante desarrollo del monacato, pero los cánones conciliares, incluso los de Calcedonia, fueron a menudo letra muerta. El Estado no obtuvo más éxito con sus intervenciones. Se acabó el siglo V, y el monacato cristiano seguía llevando en su seno un elemento de inquietud y perturbación. La Obra de general ordenamiento estaba todavía por hacer. En Oriente intentara llevarla a cabo el imperador Justiniano, muy devoto de los monjes; en Occidente, las llamadas «reglas de síntesis», como las de San Cesáreo y San Benito y la *Regula Magistri*. (G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, p. 342).

²¹⁸ Cf. José MATTOSO, *Espiritualidad monástica medieval* in: *Hist. de la Espirit.*, t. I, p. 870 e segs.; e cf. Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, I, pp. 127-247.

²¹⁹ «...todos seguían la Regla de San Benito. La situación se mantiene hasta la aparición de los canónigos regulares que, no siendo monjes, constituyen órdenes religiosas que no siguen la *Regula Benedicti*. También antes de ellos, durante los siglos XI e XII, comienzan a constituirse otras familias que, aunque siguiendo la Regla de San Benito y siendo monjes, tienen tales características que no se les puede llamar Benedictinos. Son los Camaldulenses, Valumbrosanos, Grandmontinos, la Congregación de Fontevrault, y, sobrepasando a todos en importancia, los Cistercienses». (...)» Para los Beneditinos de esta época, el monje continúa siendo, como en los siglos anteriores, el hombre que abandona

No entanto, se se deve reconhecer que Monte Cassino, como Subiaco, são modelos a repetir que convêm à pedagogia dos bárbaros recém-cristianizados e obtêm êxito na melhoria das condições de vida social, mercê de um empenho, por exemplo, num trabalho todo ele integrado de honestidade e profícuo esforço na verdadeira revolução agrícola em relação aos métodos estatutários hieráticos, sujeitos à corrupção dos interesses, da antiga organização estatal romana, todavia, a manutenção desses mosteiros em épocas muito mais tardias parece ainda dever ser valorizada, e justamente na dimensão histórica ainda referível pelo sinal de contradição e pelo valor de um anacronismo como sinal de alternativa de vida ²²⁰.

De facto, se se pensar na utilidade política e social que tinha nos primeiros tempos a organização disciplinada do mosteiro como célula económica de uma sociedade quase auto-suficiente, induzindo a formas de relação corporativa em termos de mestre e discípulo, e também ao ideal da caracterização do poder em termos de um poder espiritual e temporal como o do Abade ²²¹, e ainda se existe uma directa utilidade do convento como escola, logo imitada pelas escolas catedrais, e depois pelas universidades, constituindo o vínculo de uma cultura e de uma pedagogia que é também base da própria civilização ²²², esta visão conformista e plenamente justificada em termos pragmáticos da história do beneditismo antigo perde-lhe justamente aquela capacidade de constituir uma alternativa de vida em termos verticalistas e não horizontais nem essencialmente históricos ²²³.

el mundo para entregarse completamente a Dios. Pero el contenido del concepto se enriquece. Los Benedictinos descubren ahora que se deben entregar a Dios, pero también desempeñar un papel en la Iglesia». (José MATTOSO, *Espiritualidad monástica medieval*, p. 870-871).

²²⁰ É também a dimensão escatológica do testemunho da vida monástica. Desprendidos do temporal vivem-no, no entanto, como a «incarnação da própria eternidade». Cf. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. 2, p. 318. Cf. também G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, pp. 351 e segs.

²²¹ Cf. L. BOUYER, *La spiritualité...* p. 610-611 «(...) l'abbé, tel que le décrit la Règle, présente un double aspect irréductible (...) D'une part, comme abbé, il est l'héritier des grands charismatiques, des «pères spirituels» (...) D'autre part, il est, si l'on peut dire, une personne publique, juridiquement munie de pouvoirs définis qui le placent à la tête d'une société pour la régir, temporellement aussi bien que spirituellement, tout entière comme dans chacun de ses membres».

²²² Para o estudo da *dominici scola servitii* (RB, Prol.) Cf. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, p. 150: «certains historiens ont vu dans la *scola* l'équivalent de *militia* et ont pensé que Benoît, reprenant une image classique depuis Saint Paul (...) mais (...) il désigne le monastère comme un endroit où l'on acquiert une science».

²²³ Cf. A. TOYNBEE, *A study of History*, ed. cit., t. I, p. 225-226.

Do ponto de vista da história subsequente da *Regula* beneditina poder-se-ia mais julgar ver esse apelo a um restauro da vida espiritual, sempre alternativo em relação aos bens da cultura mundana e da cidade terrena, nas formas diversificadas dos filhos da religiosidade beneditina. Mas não é verdadeiramente nas formas de vida religiosa historicamente determinadas que se pode descobrir a grandeza espiritual da persistente humildade do exemplo de vida beneditino. É antes nos momentos de crise em que mais incompreendida é a instituição monástica e menos aceites os monges, é nesses momentos em que mais a vida torna evidente o sacrifício, o custo e o paradoxo deste destino, que se dão os grandes movimentos de aprofundamento místico e do sinal de alternativa de vida em relação à celeridade cega da civilização²²⁴. Na humildade, na quietude e no silêncio, o trabalho dos monges persiste paciente, lúcido, quer renovando-se na atenção à *Regra*, quer naquela forma prática de oração e de trabalho, cujos resultados santificantes, suportados no sacrifício voluntário pelos outros são, por certo, fontes de Bem e de Bênção, embora talvez imperceptíveis para a maior parte dos que constituem a sociedade mundana²²⁵.

Daí que seja importante não apenas por tradição, mas pela vocação profunda de uma alternativa à crise do mundo moderno, a persistência da realização do ideal monástico que, segundo a perenidade da *Regula* constitua como o próprio Evangelho um sinal de contradição. Ao trabalho entendido em termos predominantemente económicos e, já não morais, nem espirituais, sobretudo a partir da crise de compreensão do homem, crise da metafísica e advento de ideologias parcelares como a da racionalização do trabalho, do ideário pragmatista e liberal da revolução industrial, da sociedade do capitalismo e do conforto desintegrado de um sentido global da vida, pode contrapor-se esse outro exercício de vida que é ainda a manufatura do que é indispensável ao bem-viver, ao belo-viver e a esse viver integral ou de santidade²²⁶. Se não se deve romantizar a oposição dessa manufatura do alimento, do vestuário ou da habitação como ditos bens essenciais à vida, por oposição às actividades industriais de uma tecnologia já um pouco

²²⁴ Cf. J. MATTOSO, *La espiritualidad monástica durante la Edad media*, p. 870 e segs.

²²⁵ Este aspecto mais directamente místico, ou de santificação e irradiação de bênçãos não é devidamente explicitado na síntese dos principais serviços do monaquismo à Igreja proposta por G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, t. I, pp. 351 e segs.

²²⁶ Cf. Dom Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, p. 80 e segs.: «un travail qui est une prière».

cega na sua própria inércia, mais complicando a vida, o certo é que não é propriamente o conteúdo do trabalho que determina o monge beneditino contemporâneo a não preferir talvez ser operário numa fábrica de automóveis e antes cooperar numa instituição de assistência social, numa tipografia ligada ainda ao sentido da instituição da cultura, etc.²²⁷. Não é a tecnologia que está posta em causa, mas a qualidade do trabalho, que já não seja compatível com o ritmo definido como condição da ascese de transformação interior do homem. Neste sentido convém antes que o monge esteja menos integrado socialmente e conserve ainda o recolhimento do espaço do mosteiro nesta época difícil em que também aí, nesse espaço, deve constituir a exigência de uma atitude capaz de distinguir certa solicitude recente, mas superficial, pela via monástica²²⁸.

Tanto a assimilação do monaquismo pelas estruturas da sociedade acaba por pôr em risco esse mesmo ritmo fundamental de vida ascética, como também a manutenção do seu espaço próprio monástico como alternativa de vida, constitui na história do Ocidente contemporâneo um lugar que se exige de rigoroso discernimento. Às formas de sociedade organizadas pelo valor de produtividade tecnológico, como àquelas que se advogam de uma moral social e de um regime de justiça mais disciplinado, contrapõe-se igualmente o comunitarismo espiritual do monaquismo beneditino e também a sua forma de restauro da individualidade e da espiritualidade do monge como destino de perfeição essencial do homem. É um repto incompreensível para essas sociedades materialistas contemporâneas, mesmo quando pretensamente informadas por ideais humanistas, personalistas ou colectivistas e ainda quando referidas às tradições religiosas subsistentes.

Porém, na situação crítica contemporânea o cansaço, o desaire ou até o desespero perante as vias cegas da civilização não pode também ser tomado adentro na revalorização actual em certos meios e, sobretudo, por certos grupos de juventude, da via

²²⁷ *Ibid.*, p. 109.

²²⁸ Veja-se até o restauro de um sentido mais jovem do monaquismo original: «(...) en vingt ans, le mode d'existence a considérablement changé dans tous les monastères (...). Ces modifications, pour décisives qu'elles soient, n'ont au reste rien de révolutionnaire; tout au contraire, dégagé par la présence des Ordres spécialisées de toutes les tâches adventices qu'il avait dû assumer au cours des siècles, le monachisme du XX^e siècle se retrouve plus jeune que jamais il ne put être, y compris à l'époque de Cluny, si différent à tant d'égards de Saint Benoit». (Cf. Dom Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoit et la vie monastique*, p. 109).

monástica, como uma autêntica vocação e capacidade para tal caminho ²²⁹.

Será necessário distinguir entre o que civilizacionalmente é ainda um reflexo histórico e constituinte de sensibilidade religiosa, mística e ascética apenas por contraponto aos excessos de uma cultura racionalista, e o que é antes a maturação profundamente vocacionada de uma interpelação espiritual que não é ditada ao sabor dos tempos ou dos ciclos civilizacionais. Daí que se possa concluir que o cenobitismo beneditino contemporâneo constitua, por um lado, uma real alternativa de vida no sentido pedagógico também de uma nova cultura e de uma nova civilização mais atenta ao desenvolvimento harmónico do homem ²³⁰. Mas, por outro lado, que se não deixe confundir esta proposta de vida com qualquer forma de urgência espiritual que prejudique justamente o que se disse ser o cerne da Regra beneditina de vida, a saber: a ascese do tempo por renúncia à ilusão da história, por repetição humilde dos primeiros passos conscientes da oração e do trabalho que espiritualizam o homem transfigurando-o radicalmente.

Conclusão

A espiritualidade da Regra beneditina pode entender-se como a interpelação propedêutica, como as regras da ascese inicial que devem ser complementadas pelos ensinamentos dos Padres e pela própria indispensável leitura das Escrituras ²³¹. A Regra tem assim

²²⁹ Referimo-nos a tentativas marginais ou contestatárias da sociedade e da cultura, mas sem a maturidade espiritual e que, não só sossobram e derivam para formas imorais ou decadentes, mas também se deixam plenamente recuperar pelo sistema civilizacional dominante. São exemplos o caso dos *hippies*, de grupos *pacifistas*, e de novas *seitas* religiosas, predominantemente «místicas» ou retrógradas. Cf. as documentações organizadas por Alain WOODROW, *Les nouvelles sectes*, Paris, Du Seuil, 1977; Jacob NEEDLEMAN, *The New Religions*, N. Y., 1972; Julius EVOLA, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* Roma, ed. Mediterranee, 1972. Devem salvaguardar-se noutro sentido de maturação e profundidade espiritual as experiências comunitárias da «Arche» de Lanza del Vasto e, também da Comunidade de Taizé.

²³⁰ Cf. Dom Claude JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, p. 111.

²³¹ Cf. RB, 73,1: «Regulam autem hanc descripsimus ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut *initium conversationis* nos demonstramus habere.» (sublinhado nosso). Cf. *ibid.* 73, 2 e 3: «Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae Sanctorum Patrum, quarum observatio perducatur hominem ad celsitudinem perfectionis. (...)».

o seu *lugar* próprio, *pedagógico*, limitado e realista²³², não só historicamente falando, mas num sentido de realização espiritual e interior do homem.

Porém, pretende-se salientar que esse *lugar*, ou esse âmbito da 'letra' é em muito excedido pelo 'espírito' beneditino, que a informa e, não só lhe dá o carisma inicial a que só um grande Santo poderia induzir, como imenso movimento do monaquismo cristão construtor da espiritualidade ocidental, como também lhe concede o ritmo de uma experiência de vida e de um hábito de existência integral, que já não se pode comparar nem subalternizar em relação a outros estudos ou âmbitos da palavra cristã²³³.

O apelo prático quotidiano do tempo rítmico que modera a vida monástica beneditina²³⁴ é a explicitação, afinal, de uma ascese universal suposta em todas as escolas de espiritualidade autêntica, e naquele sentido fundamental da essência monástica da vida humana²³⁵.

E, o que mais importa compreender na *Regula* beneditina, não é tanto o seu epílogo, como letra, e, ainda mais uma vez, como expressão da humildade do Santo de Núrcia, quando a refere apenas como um instrumento propedêutico em relação aos cumes da vida espiritual²³⁶. Deve antes procurar-se na renovação e na repetição das palavras do *Prólogo* o sentido do anúncio para uma escuta e uma interpelação que se dirige, não só a todo o monge, mas a todo o homem²³⁷.

Propõe-se, antes do mais, o serviço de Cristo, não tanto o tempo da renúncia, o modelo de um desapego ou de uma libertação, mas antes a renúncia ao próprio tempo e à sua inércia de esquecimento e de fuga. Essa renúncia ao tempo é uma obediência ao seu ritmo profundo, à captação do regime que descontinua a

²³² Veja-se a título expressivo do epílogo da *Regula*: *De hoc quod non omnis justitia observatio in hac sit regula constituta.* (RB, 73).

²³³ É ainda à figura do Santo e à sua biografia desde cedo legendária que se tem de ir buscar a força espiritual que se exprime no texto da *Regula*.

²³⁴ «(...) ADTONITIS AURIBUS AUDIAMUS DIVINA COTIDIE CLAMANS Quid NOS ADMONET VOX DICENS (...)» (RB, Prol., 9).

²³⁵ *Vide supra*, p. 259 e n. 59.

²³⁶ Cf. RB, 73, 1 e 2: «(...) initium conversationis (...)» em relação às doutrinas que conduzem «(...) ad celsitudinem perfectionis. (...)».

²³⁷ Cf. RB, 3: «Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus. (...)» Cf. também *ibid.*, 1 e 2.

discursividade de uma vida desatenta e a converte à obediência laboriosa²³⁸.

E nesse prólogo, que constitui momento tão alto na espiritualidade do Santo de Núrcia, insiste-se nessa nota temporal restaurada pela eminência da hora, desse acordar para um estar vigilante²³⁹ capaz de assumir o tempo como dom de trabalho, de penitência e de conversão espiritual²⁴⁰. A insistência no *regime quotidiano*, na medida do louvor a Deus, nessa *medida* consentânea com os ritmos biológicos e psicológicos da consciência humana, harmoniza-se com as palavras evangélicas do apelo à conversão e ao reino dos céus e permite compreender o carácter mais profundo do ideal monástico beneditino, como o da instituição de uma *escola* para o serviço do Senhor²⁴¹.

Escola que representa um *caminho de perfeição*, e que não se deixa tanto caracterizar pelo aspecto dificultoso de uma ascese²⁴², quanto *pelo ritmo dos seus diferentes momentos*, que vão transformando o estreito e difícil caminho da Salvação pela dilatação amorosa e entusiasmada de um coração que se purifica²⁴³ e de uma vida que, humildemente reconduzida à sua fonte primeira²⁴⁴, brota mais fecunda, plena de Dons e de Bênçãos.

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

²³⁸ Cf. *RB, Prol.* 2: «(...) ut ad eum per oboedientiae laborum redeas, a quo per inoboedientiae desidia recesseras».

²³⁹ Cf. *RB, Prol.*, 8: «EXURGAMUS ERGO TANDEM ALIQUANDO EXCITANTE NOS SCRIPTURA AC DICENTE: HORA EST IAM NOS DE SOMNO SURGERE, (...)» (*Rom.*, 13,11).

²⁴⁰ Cf. *RB, Prol.* 20-21 e 36: «IDEO NOBIS PROPTER EMENDATIONEM MALORUM HUIUS VITAE DIES AD INDUTIAS RELAXANTUR, (...)»

²⁴¹ Cf. *RB, Prol.*, 45: «CONSTITUENDA EST ERGO NOBIS *DOMINICI SCOLA SERVITII*». (sublinhado nosso).

²⁴² Cf. *RB, Prol.* 46: In qua institutione nihil asperum, nihil grave, nos constituros speramus; (...)»

²⁴³ Cf. *RB, Prol.* 48: «(...) non ilico pauore perterritus refugias uiam salutis quae non est nisi augusto initio incipienda». Cf. também *ibid.*, 49: «Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur uia mandatorum Dei, (...)» (*Ps.*, 118,32).

²⁴⁴ Cf. *RB, Prol.* 9: «(...) ET APERTIS OCULIS NOSTRIS AD DEIFICUM LUMEN, (...)».